نقد العهد القديم



د. شريف حامد سالم

مكتبة مدبولي

نقد العهد القديم

دراسة تطبيقية على سفري صموئيل الأول والثاني

سالم ، شريف حامد .
نقد العهد القديم : دراسة تطبيقية على سفري صموئيل الأول والثاني / شريف حامد سالم . ــ ط١ . ــ القاهرة : مكتبة مدبولي ، ٢٠١١م.
٣٤٤ ص ؛ ١٧× ٢٤ سم .
تدمك : 2 ــ 862 ــ 208 ــ 977 ــ 978
١ ــ الديانات المقارنة
أ ــ العنوان .
ديوى ٢٩١
رقم الإيداع : ١٧٧٣٦ - ٢٠١٠م

مكتبة مدبولي
٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة
ت : ٢٥٧٥٦٤٢١- ٢٥٧٥٦٤٢١ - فاكس : ٢٥٧٥٢٨٥٤
الموقع الإلكتروني : www.madboulybooks.com
البريد الإلكتروني : Info@madboulybooks.com

الإخراج الداخلي : مكتب النصر - تليفون : ٠١١٤١٠١٣٣٢

نقد العهد القديم

دراسة تطبيقية على سفري صموئيل الأول والثاني

الدكتور شريف حامد سالم

الناشر
مكتبة مدبولي
2011

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾

[النساء :٨٢]

المقــــدمة

الحمد للهّ الذي لَمْ يتخذ ولدًا، ولم يكن له شريكٌ في ملكه أبدًا، فسبحان الذي أنزل عَلَى عبده الكتاب، وجعله تبصرةً وَذكرى لأولي الألباب، وكشف نقاب الحق عن وجه اليقين بدلائل آياته، ونصب على منصته أعلام الهداية ليحق الحق بكلماته، حتى انقطعت دون محجته حجج أقوام بظواهر شبهها يتظاهرون، وهم ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ ، والصلاة والسلام على مَن سفرت معجزات نبوّته بأَحسنِ المطالع، وظهرت شعائر شريعته، فنسختْ معالِمَ الأديانِ والشرائع، أرسله مولاه بالهدى ودين الحق ليظهرَه على الدين كله، وأيده بمحكم كتابٍ أعجزَ البلغاءَ عن أنْ يأتوا بسورة من مثلِه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، الذي بشَّر بظهوره التوراةُ والإنجيل، وتحققت بوجوده دعوة أبيه إبراهيم الخليل، صلى اللهّ عليه وعلى آله، الفائزين باتباع شريعته، السالكين منهج الإصابة في اقتفاء طريقته، وصحبه الذين وصل اللهّ بالإسلام بينهم، حتى صاروا أشدّاء على الكفار رحماء بينهم.

إنَّ العهد القديم من أكثر الكتب الدينية التي شغلت الباحثين لفتراتٍ طويلة، بدءًا بدراساتهم، التي حركتها الدوافع الدينية في المحافل اليهودية والمسيحية والإسلامية، وانتهاءً بالنقد في صورته العلمية المجردة، كما عبرت عنه اتجاهات نقد العهد القديم في العصر الحديث. وقد ظهرت اتجاهات نقد العهد القديم بشكلٍ عام بهدف التوصل إلى حلول للمشكلات التي واجهت العلماء عند دراستهم لنصوص العهد القديم دراسةً علميةً مجردة بعيدًا عن المشاعر الدينية. وكانت أولى المشكلات

التي واجهتهم تلك التي تتعلق بالنص من حيث تأليفه وخلفيته التاريخية ومصادره، والتي عبرت عنها مدرسة النقد المصدري، ثم تطورت هذه الدراسات نحو سبيلٍ جديدٍ يصل إلى ما وراء النص، ومحاوله رسم صورة للظروف التاريخية والبيئة الاجتماعية التي عايشت ميلاد نص ما من النصوص، وهو ما حاولت مدرسة النقد الشكلي سبر أغواره ودراسته. ولعل أهم ما يميز العهد القديم ليس فقط كونه أدبًا بكل ما تعنيه كلمة الأدب من حيث قيمته الجمالية والفنية العالية، بل أيضًا لكونه يمثل وعاءً كبيرًا لأدبٍ متفرد من حيث مضمونه التاريخي والاجتماعي والسياسي والأسطوري والديني والقومي والعسكري، يشمل مراحل زمنية كبيرة تصل إلى أكثر من تسعة قرون، ساهم في كتابته العديد من الكتبة، وساهمت في تشكيله مختلف الظروف التاريخية والسياسية.

إنَّ كل الحضارات القديمة كان لها تراثٌ تحمله الأجيال من جيلٍ إلى جيل، يعبر عن فهمهم الذاتي لحضارتهم، وإحساسهم بماضيهم، ومعتقداتهم، وتحت هذه المظلة الواحدة نجد العديد من التقاليد المختلفة يتم تناقلها في شكل قصص وأقوال وأناشيد وأشعار. والعهد القديم في معظمه ما هو إلاَّ مجموعة من التقاليد المتوارثة التي تعبر عن فترات تاريخية مهمة بالنسبة إلى جماعة بني إسرائيلي على المستوى القومي، والمستوى الإنساني في سياق الإطار العام للمجتمع الإنساني.

من هنا تعددت المناهج والاتجاهات النقدية التي اتخذت من العهد القديم مادةً لها، تدرسها وتحاول التغلغل إلى أعماق الماضي من ورائها؛ للوصول إلى صورةٍ تقترب من الصورة الأصلية لهذا العالم، الذي لم يتبقَ منه سوى هذا الكتاب المثير، الذي ظل لفتراتٍ طويلة، ولا يزال، مثار بحث واهتمام من جانب العديد من العلماء والباحثين. لقد تعددت اتجاهات نقد العهد القديم ما بين المناهج التاريخية، مثل: النقد المصدري والنقد الشكلي والنقد التاريخي ونقد التقاليد التاريخية، والمناهج الأدبية، مثل: النقد

الأدبي والنقد التحريري ونقد التراكيب والنقد القصصي ونقد ما بعد التركيب، وهي المناهج التي تركز على النص في صورته النهائية، ورصد التفاعل بين النص وقارئه.

انطلاقًا من ذلك فإنَّ الدراسة الحالية تسلط الضوء على أهم مدارس واتجاهات نقد العهد القديم: مدرسة النقد النصي، ومدرسة النقد المصدري، ومدرسة النقد الشكلي، ومدرسة النقد الأدبي، ومدرسة النقد التاريخي، وتطبيقها على سفري صموئيل الأول والثاني. وقد قُسمت الدراسة إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة.

يتناول التمهيد الحديث عن العهد القديم، من حيث نشأة المصطلح في أحضان الأوساط الكنسية الغربية كمصطلح مسيحي يعبر عن أفكار ومضامين مسيحية، والاختلافات بين العهد القديم في نسخته العبرية ونسخته البروتستانتية ونسختيه الأرثوذكسية والكاثوليكية، من حيث عدد الأسفار وترتيبها وقدسيتها. كما يتناول التمهيد الحديث عن أقسام العهد القديم الثلاثة: التوراة والأنبياء والمكتوبات بشيء من التفصيل لإلقاء الضوء على أسفار العهد القديم والطبيعة الخاصة للعهد القديم أدبيًا ولاهوتيًا وتاريخيًا.

خُصص الباب الأول لدراسة "نقد العهد القديم وتطوره في اليهودية والمسيحية والإسلام" ويشمل هذا الباب ثلاثة فصول. يتناول الفصل الأول "الجهود اليهودية القديمة في فهم العهد القديم" تمَّ فيه استعراض الجهود اليهودية القديمة في فهم العهد القديم، وإبراز دور مرحلة السبي البابلي وتأثيرها على تشكل نصوص العهد القديم، ثم الحديث عن الجهود اليهودية في وضع وتثبيت نصوص العهد القديم، وإلقاء الضوء على شواهد نقدية من داخل العهد القديم. أمَّا الفصل الثاني فيتناول "الجهود المسيحية الأولى في فهم العهد القديم ونقده" بدءًا بالإرهاصات الأولى لنقد العهد القديم من داخل الأناجيل، وصولاً إلى الأسباب التي أدَّت إلى تطور نقد العهد القديم في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. ويتناول الفصل

الثالث من الباب الأول "الجهود الإسلامية في تطوير نقد العهد القديم" ويشمل الموقف الإسلامي من كتاب اليهود المقدس، كما عبر عنه القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وتسليط الضوء على ابن حزم كنموذج إسلامي فذ في وضع أسس إسلامية لنقد العهد القديم.

ويتناول الباب الثاني من الدراسة "اتجاهات نقد العهد القديم" وينقسم هذا الباب إلى خمسة فصول. خُصص الفصل الأول لـ"مدرسة النقد النصي" من حيث دراسة تاريخ مدرسة النقد النصي وأهم روادها، واستعراض أهم نسخ وترجمات العهد القديم، ومنهج النقد النصي والأدوات النقدية الضرورية لإتمام النقد النصي. أمَّا الفصل الثاني فيتناول "مدرسة النقد المصدري" من حيث تاريخ النشأة قبل وبعد ظهور فلهاوزن ومدرسته، ومنهجها، ثم الحديث عن إشكاليات مدرسة النقد المصدري. ويتناول الفصل الثالث "مدرسة النقد الشكلي" من حيث دراسة المنهج وتاريخ النشأة والتطور، والعلاقة بينها وبين مدرسة النقد المصدري، والإشكاليات التي تدور حولها. أمَّا الفصل الرابع فيتناول "مدرسة النقد الأدبي" حيث يتم التركيز على العلاقة الوثيقة بين النقد الأدبي والنقد المصدري، وتاريخ النقد الأدبي والمنهج المتبع. ويأتي الفصل الخامس حول "مدرسة النقد التاريخي" حيث يتم التركيز على البيئة التي أفرزت مدرسة النقد التاريخي في ثوبها الغربي، وكيف ارتبطت مدرسة النقد المصدري بمدرسة النقد التاريخي، ودور كل من ألبرايت وآلت في تطوير مدرسة النقد التاريخي.

ويتناول الباب الثالث من الدراسة "تطبيق اتجاهات نقد العهد القديم على سفري صموئيل الأول والثاني" وينقسم هذا الباب إلى تمهيد وخمسة فصول. يتناول التمهيد الحديث عن مادة الدراسة المتمثلة في سفري صموئيل الأول والثاني، من حيث بنية السفرين ووضعهما ضمن أسفار العهد القديم، والقيمة التاريخية للسفرين.

يتناول الفصل الأول "النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني". ويتناول الفصل الثاني "النقد المصدري لسفري صموئيل الأول والثاني". أمَّا الفصل الثالث فيتناول "النقد الشكلي لسفري صموئيل الأول والثاني". ويتناول الفصل الرابع "النقد الأدبي لسفري صموئيل الأول والثاني". أمَّا الفصل الخامس فيتناول "النقد التاريخي لسفري صموئيل الأول والثاني". وأخيرًا تأتي الخاتمة وقد دون فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذه الدراسة.

* * *

تمهـــــيد

يُعد مصطلح العهد القديم "The Old Testament" مصطلحًا مسيحيًا يعكس المفاهيم المسيحية التي ترى العهد القديم في مقابل العهد الجديد في صورته المسيحية. فالأسفار التي تندرج تحت العهد القديم تتضمن العهد القديم الذي أبرمه الرب مع بني إسرائيل على جبل سيناء (إرميا٣١: ٣١-٣٤)، بينما الأسفار التي تندرج تحت العهد الجديد تتضمن العهد الجديد في صورته المسيحية[١]. ويشير مصطلح العهد القديم إلى قائمة الأسفار التي تؤلف مجموعة النصوص الدينية المقدسة بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين. ويأتي العهد القديم ضمن ما يُعرف بالكتاب المقدس أو (Bible) وهي التسمية المأخوذة من الكلمة اليونانية (ta Biblia) التي تعني "الكتب أو الأسفار"[٢]. ويعتبر أسقف سردينيا ميليتو (Melito) أول من استخدم مصطلح "العهد القديم" للإشارة إلى كتاب اليهود المقدس عام ١٨٠ ميلادية[٣]. تسمية "العهد القديم" إذن تسميةٌ مسيحية في مقابل التسمية اليهودية "תַנַ"ךְ" وهي اختصار للأقسام الثلاثة التي يتألف منها الكتاب المقدس العبري: תוֹרָה, נְבִיאִים וּכְתוּבִים (التوراة والأنبياء والمكتوبات).

---

(1) Walter Brueggemann، An Introduction to the Old Testament, the Canon and the Christian Imagination, First Edition, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox press, 2003, p1-2.

(2) Lawrence Boadt, Reading the Old Testament: An Introduction, paulist press,1984, p1.

(3) James King West, Introduction to the Old Testament, Second Edition. New york-London, Macmillan Publishing Co, Inc, Collier Macmillan Publishers,1981, p4 .

ويضم العهد القديم في نسخته العبرية، التي يُطلق عليها "الكتاب المقدس العبري" أو التسمية العبرية (المقرا הַמִּקְרָא) أربعه وعشرين سفرًا، ويضم في نسخته البروتستانتية تسعة وثلاثين سفرًا، في حين يضم في نسختيه الكاثوليكية والأرثوذكسية ستة وأربعين سفرًا، بزيادة اثنين وعشرين سفرًا عن النسخة العبرية، وسبعة أسفار عن النسخة البروتستانتية، وهي الأسفار التي يُطلق عليها أسفار الأبوكريفا، حسب التسمية البروتستانتية، أو القانون الثاني (**The Deuterocanon**) حسب الأرثوذكس والكاثوليك[1]. وبناءً على ذلك، فإنَّ الاختلاف بين العهد القديم في نسخته العبرية ونسخته البروتستانتية اختلافٌ شكليٌ في معظمه، ومن السهل توضيحه: فما يُعرف بالأسفار الاثنى عشر في قسم الأنبياء (الممتد من هوشع إلى ملاخي) يُعد في التقاليد العبرية سفرًا واحدًا تحت عنوان (سفر الاثنى عشر)، وكذلك صموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني وأخبار الأيام الأول والثاني وعزرا ونحميا. إذن فأسفار العهد القديم في نسختها العبرية وفي نسختها البروتستانتية تعتبر واحدة، تختلف فقط من حيث عناوينها وترتيب الأسفار داخل كل مجموعة[2]. على سبيل المثال فإنَّ الترتيب المعتاد حسب النسخة العبرية لأسفار الأنبياء الأوائل أن يتم تقسيمها إلى قسمين: الأنبياء الأوائل (يشوع/ القضاة/ صموئيل/الملوك) والأنبياء الأواخر (إشعياء/ إرميا/ حزقيال/ الاثنى عشر). أمَّا هذا القسم في النسخة البروتستانتية للعهد القديم فيأتي تحت اسم "الأسفار التاريخية" ويضم الأسفار التالية بالترتيب: يشوع/ القضاة/ روت/ صموئيل الأول والثاني/ الملوك الأول والثاني/ أخبار الأيام الأول والثاني/ عزرا/ نحميا/ أستير[3].

---

(1) J. Alberto Soggin, Introduction to the Old Testament, third edition, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1976, p5.

(2) James King West, Op.Cit., p5.

(3) Ibid., pp.6-7.

لقد شغلت مسألة قدسية أسفار العهد القديم الأوساط الدينية لفترات طويلة، فهناك من تحدث عن أربعة وعشرين سفرًا مقدسًا فقط مثل اليهود، وهناك من زادها لتصبح تسعة وثلاثين سفرًا مقدسًا مثل البروتستانت، وهناك من وصل بها إلى ستة وأربعين سفرًا مقدسًا مثل الأرثوذكس والكاثوليك. وأصبحت المعايير التي يُحكم على أساسها بقدسية السفر من عدمه تسمى (**Canon**) أي القانون. وثمة تقارب بين كلمة القانون أو (**Canon**)، والكلمة الأكادية (**qanu**) التي تقابل في العبرية الكلمة (קָנֶה) والتي تعني (عصا القياس)، وتقابل في اليونانية الكلمة (**Kanon**) والتي تعني بشكلٍ عام "قياس"، وقد يعضد ذلك الأصل السامي لهذه الكلمة[1]. وكان فيلو السكندري أول من استخدم هذا المصطلح للإشارة إلى مجموعة الأسفار المقدسة في مقابل الأسفار الأخرى التي لا ترقى إلى نفس درجة القداسة[2].

وبالتالي أصبحت كلمة (القانون) تعبر عن تلك الكتابات أو الأسفار التي تَمَّ الاعتراف بقدسيتها، وأنَّ مصدرها هو الوحي الإلهي[3]. من هنا ظهرت الاختلافات بين النسخ العبرية والبروتستانتية والأرثوذكسية والكاثوليكية للعهد القديم. فبينما لا يضم القانون العبري سوى أربعة وعشرين سفرًا، ولا يضم القانون البروتستانتي سوى تسعة وثلاثين سفرًا مقدسًا، هي جملة أسفار العهد القديم، يضم القانون الأرثوذكسي والكاثوليكي ستة وأربعين سفرًا، أي بزيادة سبعة أسفار عن القانون البروتستانتي، واثنين وعشرين سفرًا عن القانون العبري. وتسمية الأسفار الزائدة في النسخة الأرثوذكسية والكاثوليكية بالأبوكريفا سببه ما تحويه هذه الأسفار من

---

(1) W.Gesenius, Hebrew and Chalde Lexicon to the Old Testament Scriptures, trans. by S. P. Tregelles, Grand Rapids, Michigan, WM.B.Eerdmans publishing Company, 1980, p 735.

(2) J. Alberto Soggin, Op.Cit., p13 .

(3) Lawrence Boadt, Op.Cit., p16 .

خرافات وسخافات تتنافى مع العقل، وقد وضعتها الكنيستان الأرثوذكسية والكاثوليكية مرتبة على النحو التالي[١]:

- سفر طوبيت بعد نحميا: هذا السفر عبارة عن وصف لسيرة رجل يهودي اسمه طوبيت، وسيرة ابنه، وكانا أسيرين في نينوى ، وذلك في القرن السابع قبل الميلاد. ويبدو أنَّ هذا السفر قد كُتب بلغةٍ عبريةٍ أو آرامية، وقد رفض اليهود في أول الأمر الاعتراف بقدسية هذا السفر أو حتى ضمه إلى أسفار الأبوكريفا ولكن الدوائر الكنسية قبلته[٢].

- سفر يهوديت بعد طوبيت: يحكي هذا السفر قصة أرملة يهودية جميلة غنية وتقية، ومن بين ما تتضمنه مادة هذا السفر انتصار اليهود على قائد الجيش الآشوري بمساعدة هذه الأرملة. وقد كُتب هذا السفر باللغة اليونانية[٣].

- تكملة سفر أستير مع سفر أستير: يبدأ بجزء من الأصحاح العاشر حتى الأصحاح السادس عشر.

- سفر حكمة سليمان بعد نشيد الأناشيد: يشتمل هذا السفر على مادة ذات طابع حكمي من أمثال وعظات بليغة نُسبت إلى سليمان (عليه السلام). ويأتي الغرض من هذا السفر لمحاربة ومواجهة الوثنية. وقد كُتب السفر باللغة اليونانية، ويعد من أكثر أسفار الكتاب المقدس التي تعكس الأسلوب اليوناني بشكل واضح[٤].

---

(١) حنا حنا: هفوات التوراة، الطبعة الأولى، سوريا، دمشق، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ص٦٤ .

(٢) د.سلوى ناظم: الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة، كلية دار العلوم، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٣٣ .

(٣) المرجع السابق، ص٣٤ .

(٤) نفسه، ص٣٣ .

- سفر حكمة يشوع بن سيراخ بعد حكمة سليمان: هو سفر الحكمة أو الكهنوت، وهو عبارة عن مجموعة أمثال على غرار أمثال سليمان وقد كُتب بلغة عبرية أو آرامية، ويُقال إنه من عمل أحد الفلسطينيين[1].

- سفر باروخ بعد مراثي إرميا.

- تكملة سفر دانيال مع سفر دانيال.

- المكابيون الأول بعد ملاخي.

- المكابيون الثاني بعد المكابيين الأول.

وتسمية سفري المكابيين بهذا الاسم تعود إلى أولئك الأشخاص الأربعة المعروفين بالمكابيين. حكم هؤلاء المكابيون فلسطين حكمًا وطنيًا في عهد الرومان ، وذلك في القرن الثاني قبل الميلاد. وقد جاءت التسمية مكابي من الشعار الذي كانوا يرفعونه في الحروب وهو الشعار الذي يقول: "מִי כָמוֹךָ בַּגּוֹיִים יהוה" وتعني "من مثلك بين الأمم يا إلهنا". لقد أخذوا الحروف الأولى من هذا الشعار العبري وجعلوها "مكابي" اسمًا أو وصفًا لكل منهم، ومن ثم اشتهروا بالمكابيين[2]. ولم يعترف اليهود بقدسية أسفار الأبوكريفا كأجزاء يمكن أن تكون مكملة للعهد القديم[3].

وتنقسم مادة العهد القديم حسب القانون العبري إلى ثلاثة أقسام متمايزة: التوراة والأنبياء والمكتوبات. وسوف نتحدث عن كل قسم من هذه الأقسام بشيء من التفصيل.

---

(١) نفسه ، ص٣٤ .

(٢) د.سلوى ناظم، مرجع سابق، ص٣٤ .

(٣) المرجع نفسه، ص٣٦ .

التــوراة

وهي القسم الأول من أسفار العهد القديم، وتُعرف باسم "أسفار موسى الخمسة" أو التسمية اليونانية (**Pentateuch**) والتي تعني "الكتاب المكون من خمسة فصول أو خمسة أجزاء"[١]. والتسمية العبرية للتوراة هي (תּוֹרָה) وتعني: شريعة أو عقيدة أو ناموس أو تعاليم[٢]. تضم التوراة خمسة أسفار، هي على الترتيب: **التكوين/ الخروج/ اللاويون/ العدد/ التثنية**. وأسماء أسفار التوراة الخمسة كما وردت على النحو السابق هي التسمية اليونانية لهذه الأسفار، وقد اشتقت هذه الأسماء لتعبر عن مضمون كل سفر: **Genesis/ Exodus/ Leviticus/ Numeri/ Deuteronomium** وفي المقابل فإنَّ هذه الأسفار لها أسماؤها العبرية الخاصة بها في القانون العبري وهي على الترتيب: בְּרֵאשִׁית/ שְׁמוֹת/ וַיִּקְרָא/ בְּמִדְבַּר/ דְּבָרִים.

سفر التكوين

كان سفر التكوين هو نقطة الانطلاقة في دراسات نقد العهد القديم، ويُعتبر هو الأساس الذي انطلقت منه مدرسة النقد المصدري على وجه الخصوص. ويأتي أصل تسمية سفر التكوين بهذا الاسم حسب بدايته، حيث جرت العادة لدى الإغريق بتسمية الأسفار حسب مضمونها، ويبدو أنَّ الكلمة على هذا النحو جاءت اختصارًا لـ"خلق العالم"[٣]. ومن خلال قراءة السفر وتحليله يظهر جليًا أنَّ الموضوع الرئيسي والأهم الذي يقدمه السفر الأول من أسفار التوراة هو قصة ذلك العهد الذي أبرمه الرب يهوه مع بني إسرائيل، في إطار عمليةٍ تدريجيةٍ من التجاهل والانتقاء بين

---

(١) د.موريس بوكاي: التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة على الجوهري، القاهرة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ص٤٢.

(2) W.Gesenius، Op.Cit.، p 860.

(٣) **האנציקלופדיה העברית، כרך עשרים ושלושה، חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ، הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים، 1973، עמ"318.**

الشعوب والأمم وصولاً إليهم. ويقسِّم نقاد العهد القديم سفر التكوين إلى قسمين: **الأول يشمل الأصحاحات** (١-١١) ويتناول عرض الأحداث من بداية الخلق وحتى نهاية الطوفان، أو ما يُعرف **بقصص ما قبل التاريخ. والثاني يشمل الأصحاحات** (١٢-٥٠) ويتناول تاريخ ما يُعرف بآباء بني إسرائيل، بدءًا بإبراهيم (عليه السلام) حتى يعقوب (عليه السلام) واستقرار بني إسرائيل في أرض مصر.

ويرى الباحث أنه انطلاقًا من أهمية العهد بالنسبة إلى السفر بشكلٍ خاص، والتوراة بشكلٍ عام، فقد تعرضت جميع قصص السفر بشكلٍ مباشر أو غير مباشر إلى فكرة العهد المبرم بين الرب يهوه وجماعة بني إسرائيل، في إطار سلسلةٍ من عمليات التجاهل والانتقاء، بدأت بإبعاد حام ويافث من أجل سام (تكوين ٩: ١٨-٢٧) وإبعاد ناحور وحاران من أجل إبراهيم (تكوين ١١: ٢٦-٣٢)، وإبعاد إسماعيل من أجل إسحاق (تكوين ١٦، ١٧)، وإبعاد عيسو من أجل يعقوب (تكوين ٢٥-٢٧).

ويستطيع المرء من خلال قراءة سفر التكوين أن يلمح ذلك التشابه بين مادة السفر، خصوصًا الأصحاحات الأحد عشر الأولى من السفر، وتراث الشرق الأدنى القديم، خصوصًا تراث بلاد الرافدين. يظهر هذا التشابه جليًا في قصة الخلق والطوفان وبرج بابل. وقد تكون المادة الواردة في هذه الأصحاحات في أصلها مادةً قديمةً تنتمي إلى تراث بلاد الرافدين؛ خضعت لعمليةٍ من التهذيب والتنقية من الأفكار الوثنية؛ حتى تتلاءم مع ديانة توحيدية مثل اليهودية[1]. بناءً على ذلك فإنه في إطار التأكيد على فكرة العهد، والمساندة الدائمة من جانب يهوه لجماعته المختارة، حسب نصوص سفر التكوين، على مر التاريخ منذ بداياته الأولى، مرورًا بالخروج من مصر، وصولاً إلى أرض كنعان، مسألة الاستعانة بتلك المادة القديمة، وإعادة صياغتها

(1) M.H.Segal, The Composition of the Pentateuch, Scriptaierosolymitana: Publications of the Hebrew University, Volume 8, Studies in the Bible, Chaim Rabin, Jerusalem, The Magnes Press, 1961.

بما يتلاءم مع المضمون الديني الجديد مقبولة من الناحية الموضوعية، خصوصًا في ضوء التشابه القوي بين هذه المادة والمادة الواردة في السفر. وبالتالي فإنَّ مؤلفي سفر التكوين، بجمعهم هذه المادة وتحريرها وإعادة توظيفها، يحاولون عن قصد وضع صياغة جديدة لأحداث الماضي وتفسيرها. وانطلاقًا أيضًا من أهمية فكرة العهد يحاول مؤلفو سفر التكوين تبرير ضرورة العهد، عن طريق رسم صورة سلبية للتاريخ في صورته الأولى (**الأصحاحات١-١١**) تركز على فكرة اللعنة كفكرةٍ رئيسية خلال مادة هذه الأصحاحات (**اللعنة التي نالت الحية بسبب غوايتها للإنسان تكوين٣: ١٤/ اللعنة التي طالت الأرض تكوين٣: ١٧/ اللعنة التي أصابت قابيل تكوين٤: ١١/ اللعنة التي أصابت كنعان تكوين٩: ١٨-٢٧**).

كانت هذه الصورة السلبية للتاريخ الإنساني (قبل الوصول إلى جماعة العهد في صورتها الإيجابية التي أرادها الرب يهوه، حسب التصور التوراتي) مهمةً حتى تبرز تلك الصورة الإيجابية لمجتمع العهد الجديد بقيادة آباء بني إسرائيل، حسب التصور التوراتي، وهو ما ركز عليه القسم الثاني من مادة سفر التكوين (**الأصحاحات١٢-٥٠**)[١]. ولأنَّ الرب يهوه هو صاحب المبادرة في كل شيء، فإنَّ شخصيات مثل إبراهيم (عليه السلام) لم يكن لها دورٌ في حدوث العهد أو تطوره، بل الأمر برمته مبادرة إلهية ليس للبشر دور فيها[٢]. فبموجب هذا العهد يكون يهوه هو من يمنح البركة ويعظم الاسم ويكثر النسل والذرية، ولا يتعدى دور الشخصية الإنسانية (إبراهيم: تكوين١٢: ١-٤أ/ إسحاق: تكوين٢٦: ٢-٥/ يعقوب: تكوين٢٨:

(١) מרדכי כוגן: מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המקרא, לקט מאמרים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, 1997 עמ'' 134.

(٢) משה צבי סגל: מסורת וביקורת, אסופת מאמרים בחקר המקרא, ירושלים, הוצאת ''קרית ספר'', 1950 עמ'' 2.

١٣-١٥) سوى أن تكون محط هذه العناية الإلهية[١]، من هنا جاء الارتباط في المصير بين الرب يهوه وجماعة العهد. يهوه يرغب في تحقيق عهده، ولا بد من وجود من ينفذ مخططه الإلهي، إلاَّ أنَّ الأمر تجاوز الاهتمام بالعهد ليركز الرب يهوه اهتمامه في جماعة العهد فقط، الأمر الذي أوجد رابطةً قوميةً عصبيةً بين الرب يهوه وجماعته المختارة[٢]. ففي أقصى درجات غضب يهوه من جماعته لا يتعدى غضبه مجرد الغضب المؤقت، الذي سرعان ما يتلاشى ويزول بمجرد تعرض جماعته التي اختارها لنفسه لأزمةٍ من الأزمات[٣]. بل تحولت هذه الشخصيات من الإطار الشخصي إلى الإطار القومي، فإبراهيم (عليه السلام) بموجب العهد يصبح "גוֹי גָּדוֹל: أمةً عظيمةً" (تك١٢: ٢أ) الأمر الذي تكرر مع إسحاق ويعقوب (عليهما السلام) وأخيرًا مع بني إسرائيل[٤].

ويختتم سفر التكوين مادته بتلك القصة الرائعة التي تتناول الحديث عن يوسف (عليه السلام) الواردة في الأصحاحات (٣٧-٥٠) وتتناول هذه القصة ما دار بين يوسف (عليه السلام) وإخوته بدءًا بتآمرهم عليه، وبيعه لقبائل الإسماعيليين، الذين باعوه بدورهم في مصر، وكيف استطاع يوسف الوصول إلى مكانةٍ رفيعةٍ لدى الفرعون، ثم بعد سلسلةٍ من الحيل مع إخوته يجلبهم جميعًا ومعهم أبوهم يعقوب إلى مصر ليقيموا فيها.

---

(١) ה.גרץ: תולדות היהודים, מן העת הקדמוניה עד הדורות האחרונים, נעתקו על ידי נ.סוקולוב, חלק ראשון, בדפוס "הצפירה", 1905 עמ"5.

(٢) עזריאל שוחט: מחקרים, חלק א, מאמרים בתולדות עם ישראל בימי קדם ובדורות ימי הביניים, החברה למחקר מדעי שימושי, אוניברסיטת חיפה, 1982 עמ"1.

(٣) זאב ויסמן, "תודעה לאומית בהבטחות לאבות", מלאת: מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ובתרבותו, (א), שמואל אטינגר ואחרים, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, 1983 עמ"10.

(٤) שם: עמ"12, עמ"17.

سفر الخروج

هو السفر الثاني من أسفار التوراة، ويبدأ هذا السفر مادته بفكرة العهد من جديد، متجهًا بها نحو مرحلةٍ جديدة ومهمة في تاريخ جماعة العهد، حسب التصور التوراتي، ألا وهي مرحلة الخروج من مصر. ويُعد سفر الخروج في هذا الإطار امتدادًا مباشرًا لسفر التكوين. فسفر الخروج لا يقدم لنا تاريخًا بمفهومه العام الشامل بقدر ما يقدم مفاهيم دينية محدودة يحاول بلورتها في تاريخ جماعة بني إسرائيل تحديدًا. لا تتجاوز هذه المفاهيم حدود الفكرة الرئيسية للقصص التوراتي بشكلٍ عام، وهي فكرة العهد الذي يربط بين الرب يهوه وجماعته بني إسرائيل. فتدخل الرب يهوه بشكلٍ دائم في توجيه مصير بني إسرائيل يعتبر من السمات الرئيسية لسفر الخروج. حيث يظهر الرب يهوه هنا فوق الطبيعة ومسيطرًا عليها، بل إنه الشخصية الرئيسية في كل الأحداث، والجميع يقومون بأدوار ثانوية. إنَّ أحداث الخروج بشكلٍ عام ترمز إلى تلك اللحظة الحاسمة في تاريخ جماعة العهد نحو التحول إلى أمةٍ مقدسة ليهوه لأول مرة منذ إبرام العهد، كما ترمز إلى السيطرة المطلقة ليهوه على الطبيعة والتاريخ وأحداثه[١]. ولكن بعيدًا عن المادة التي تضمنها سفر الخروج للحديث عن خروج بني إسرائيل من مصر، لا يكاد المرء يجد مصادر تاريخية كافية تغطي هذه الفترة سوى بعض الإشارات الواردة في بعض المصادر المصرية مثل: رسائل تل العمارنة وبعض السجلات الشخصية القديمة[٢]. وقد تعددت آراء العلماء حول تاريخية أحداث الخروج من مصر، وانحصرت فيما يلي:

---

(١) יאיר הופמן:יציאת מצריים באמונת המקרא،אוניברסיטת תל-אביב،בית הספר למדעי היהדות، ע''ש חיים רוזנברג،תל-אביב، 1943، עמ'' 123- 124 .

(٢) אברהם מלמט ואחרים: ''תולדות ישראל בימי קדם''، תולדות עם ישראל، בעריכת: ח.ה. בן-ששון، הוצאת ''דביר''، תל אביב، 1969 עמ''45 .

١- رأيٌ يقول إنَّ القصة كما وردت في سفر الخروج قصةٌ حقيقية، ولا يمكن التشكيك في حدوثها. وحسب هذا الرأي فقد تشكلت جماعة بني إسرائيل كشعبٍ أو أمةٍ من الأمم في فترة استعبادهم في مصر، مما كان دافعًا وراء خروجهم كجماعةٍ واحدة ذات فكرٍ جماعي قومي ديني منظم وغزت أرض كنعان(١).

٢- رأي يقلل من القيمة التاريخية للقصة كما وردت في سفر الخروج، مع عدم استبعاد اشتمالها على بعض الإشارات التاريخية. وحسب هذا الرأي فإنَّ أسباط بني إسرائيل، معظمهم أو كلهم، تبلور فكرهم كجماعةٍ منظمة قوميًا على أرض كنعان. كما أنهم، جميعهم أو معظمهم، لم يكونوا عبيدًا في أرض مصر(٢).

٣- بين الرأي الأول والثاني، هناك العديد من الآراء التي تزيد أو تقلل من القيمة التاريخية لأحداث الخروج من مصر كما وردت في سفر الخروج. فهناك من يتحدث عن أحداث الخروج ويرجع بها إلى أفكار ميثولوجية قديمة، أُضيفت عليها أفكار مثل العهد وغزو كنعان. وهناك من يرى أنَّ أفكار الخروج كما وردت في سفر الخروج تعود في أصلها إلى أفكار قديمة تنتمي إلى عصري داود وسليمان (عليهما السلام)(٣).

سفر اللاويين

هو السفر الثالث من أسفار التوراة، ويتميز عن باقي أسفار التوراة باهتمامه بالأمور المتعلقة بالكهنوت والهيكل وسدنته والطقوس والعبادات المختلفة. وتعتبر الأصحاحات (٨-١٠) بمثابة الركيزة الأساسية لسفر اللاويين. يتناول سفر اللاويين

(١) יאיר הופמן: עמ"11- 12 .

(2) H.H.Ben-Sasson, A History of the Jewish People, Cambridge Massachusetts, Harvard University, English Translation by Dvir Publishing House, Tel Aviv, 1976, p29 .

(3) Frank Moore Cross, Canaanite Myth and Hebrew epic: Essays in the history of the religion of Israel, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973, p81.

سفر اللاويين

هو السفر الثالث من أسفار التوراة، ويتميز عن باقي أسفار التوراة باهتمامه بالأمور المتعلقة بالكهنوت والهيكل وسدنته والطقوس والعبادات المختلفة. وتعتبر الأصحاحات (٨-١٠) بمثابة الركيزة الأساسية لسفر اللاويين. يتناول سفر اللاويين الحديث عن نظام الأضحيات في بني إسرائيل (الأصحاحات١-٧)، كما يركز السفر على طهارة بني إسرائيل وقداستها، الأمر الذي جعل السفر يؤكد خلال الأصحاحات (١١-١٦) على الأمور المتعلقة بالطهارة والقداسة[١]. وجدير بالملاحظة بالملاحظة أنَّ سفر اللاويين هو الآخر يهتم بإبراز فكرة العهد كأساس لديانة بني إسرائيل.

سفر العـدد

هو السفر الرابع من أسفار التوراة، ويتجه هذا السفر نحو تحقيق أهم محاور العهد، ألا وهو منح بني إسرائيل أرض كنعان، فسفر العدد يمثل مرحلة ما قبل الدخول إلى أرض الميعاد، حسب التصور التوراتي. يتناول السفر الحديث فترة التيه وعبور الأردن، ويتخلل ذلك تناول بعض المواد التشريعية ونبوءات بلعام. وقد اتخذ سفر العدد تسميته من محتواه حيث إنه عبارة عن إحصاء لجماعة بني إسرائيل في السنة الثانية من خروجهم من مصر بقيادة موسى (عليه السلام)[٢]. كما تناول السفر تحديدًا خصائص كل عشيرة من عشائر اللاويين فيما يتعلق بنوع الخدمة الدينية التي تقوم بها، كما تناول بعض الإشارات إلى التشريعات والأحكام الخاصة بالطهارة والكفارات والزنى والنذر وشروطه والمذبح وأحكام الفصح[٣].

---

(١) د.محمد خليفة حسن: مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٤٣ .

(٢) المرجع نفسه، ص٤٦-٤٧ .

(٣) المرجع نفسه، ص٤٩ .

الأسلوب واللغة، اعتبر البعض سفر التثنية سفرًا مستقلاً بذاته، ولا ينتمي إلى أسفار التوراة[1].

أسفار الأنبياء

تمثل أسفار الأنبياء القسم الثاني من أقسام العهد القديم العبري، وتعد بشكلٍ عام في مرتبةٍ أدنى من أسفار التوراة من حيث القداسة. وقد دخلت أسفار الأنبياء ضمن الأسفار القانونية (المقدسة) للعهد القديم في فترةٍ لاحقةٍ على أسفار التوراة، حوالي نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، وسبقت قسم المكتوبات الذي دخل ضمن الأسفار القانونية (المقدسة) في حوالي ١٠٠ ميلادية[2]. تنقسم أسفار الأنبياء إلى: **أسفار الأنبياء الأوائل، وأسفار الأنبياء الأواخر**. تضم أسفار الأنبياء الأوائل أربعة أسفار: **يشوع والقضاة وصموئيل والملوك**، حسب القانون العبري. ولكننا سنقبل بالتقسيم البروتستانتي والأرثوذكسي والكاثوليكي لسفر صموئيل وسفر الملوك كل منهما إلى سفرين: **صموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني**[3]. أمَّا أسفار الأنبياء الأواخر فتضم أربعة أسفار حسب القانون العبري وهي: **إشعياء وإرميا وحزقيال والاثنى عشر**. وفي حين أنَّ الاثنى عشر هو سفر واحد في القانون العبري، نجد باقي نسخ العهد القديم تقسمه إلى اثني عشر سفرًا تحت هذا المسمى، وهي أسفار: **هوشع ويوئيل وعاموس وعوفديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجي وزكريا وملاخي**[4]. وحول طبيعة أسفار الأنبياء بشكلٍ عام، نجد أنَّ أسفار الأنبياء الأوائل تميل إلى نوعية التاريخ السياسي والعسكري، في حين لا تظهر فيها ملامح النبوة إلاَّ من

---

(١) المرجع نفسه، ص٥١ .

(2) Stephen B. Chapman, The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Formation, Mohr Siebeck 2004, 4.

(3) James King West, Op.Cit., p6.

(4) Ibid, p 5- 6.

نسخ العهد القديم تقسمه إلى اثني عشر سفرًا تحت هذا المسمى، وهي أسفار: **هوشع ويوئيل وعاموس وعوفديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجي وزكريا وملاخي**[1]. وحول طبيعة أسفار الأنبياء بشكلٍ عام، نجد أنَّ أسفار الأنبياء الأوائل تميل إلى نوعية التاريخ السياسي والعسكري، في حين لا تظهر فيها ملامح النبوة إلاَّ من خلال الأحداث، مرتبطةً بها ومعتمدةً عليها. بينما نجد أسفار الأنبياء الأواخر تركز على الجانب النبوي الصرف، في الوقت الذي تأتي فيه الأحداثُ التاريخيةُ في المرتبة الثانية من الاهتمام[2].

أهمية **أسفار الأنبياء الأوائل** إذن ترجع إلى كونها تسلط الضوء على مرحلةٍ مهمةٍ في تاريخ جماعة بني إسرائيل سياسيًا ودينيًا. ويرجع السبب في تسميتها بأسفار الأنبياء الأوائل إلى أمرين: إمَّا إشارةً إلى تأليف الأنبياء لهذه الأسفار، حسب تقاليد بني إسرائيل القديمة، وإمَّا لكونها تتضمن قصصًا حول بعض أنبياء بني إسرائيل الأوائل[3]. تبدأ أسفار الأنبياء الأوائل بسفر يشوع الذي حمل اسم شخصية يشوع بن نون، الذي تولى زمام الأمور بعد موت موسى (عليه السلام) سياسيًا ودينيًا[4]. ويعالج سفر يشوع أحداث غزو كنعان ودخول بني إسرائيل إليها وحروبهم مع سكان أرض كنعان وتقسيم أراضيها بين قبائلهم[5]. وقد تمت صياغة السفر وفقًا

---

(1) Ibid, p 5- 6.

(٢) د.حسن ظاظا : الفكر الديني الإسرائيلي- أطواره ومذاهبه، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، الفلسطينية، ١٩٧٥م ، ص٣٦ .

(3) James King West, Op.Cit., p7 .

(٤) د.محمد خليفة حسن : مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، مرجع سابق، ص٥٧ .

(٥) **זאב יעבץ: ספר תולדות ישראל، מתוקן על פי המקורות הראשונים، חלק ראשון، מראשית ימי האבות עד אחרית מלכות שאול، מהדורה רביעית מגודלת ומתוקנת בתוספות רבות، תל אביב، הוצאת "אחיעבר"، 1922، עמ"86- 87 .**

للاعتبارات الدينية المحضة"[1]. وتأتي فكرة العهد خلال هذا السفر لتشكل الفكرة المركزية لهذا السفر الأصحاح الأول: ١-٣.

"וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה לֵאמֹר. מֹשֶׁה עַבְדִּי מֵת וְעַתָּה קוּם עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. כָּל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נְתַתִּיו: כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל מֹשֶׁה: وَكَانَ بَعْدَ مَوْتِ مُوسَى عَبْدِ الرَّبِّ أَنَّ الرَّبَّ قَالَ لِيَشُوعَ بْنِ نُونٍ خَادِمِ مُوسَى: مُوسَى عَبْدِي قَدْ مَاتَ فَالآنَ قُمُ اعْبُرْ هَذَا الأُرْدُنَّ أَنْتَ وَكُلُّ هَذَا الشَّعْبِ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَنَا مُعْطِيهَا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ. كُلَّ مَوْضِعٍ تَدُوسُهُ بُطُونُ أَقْدَامِكُمْ لَكُمْ أَعْطَيْتُهُ كَمَا كَلَّمْتُ مُوسَى".

وهناك فريقٌ من العلماء يضم سفر يشوع إلى أسفار موسى الخمسة، ويعتبرها وحدةً واحدة ويطلق عليها مصطلح (**Hexateuch**) وتعني "الأسفار الستة"، وهناك من يضم سفري يشوع والقضاة معًا إلى أسفار موسى الخمسة، ويطلق عليها مصطلح (**Heptateuch**) وتعني "الأسفار السبعة"، بل ومنهم من يتخطى ذلك ويضم إلى أسفار موسى الخمسة أسفار يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثاني، ويطلق عليها مصطلح (**Oktateuch**) وتعني "الأسفار التسعة""[2]. وسفر يشوع مثله مثل باقي أسفار العهد القديم يعاني من مشكلات نقدية كثيرة على مستوى النص أو الحقبة التاريخية التي يتناولها[3].

ويعالج **سفر القضاة** فترة الاستقرار في أرض كنعان وبقية الحروب التي دارت بين بني إسرائيل والكنعانيين من أصحاب أرض كنعان. وقد جاءت تسمية السفر

(١) د. موريس بوكاي، مرجع سابق، ص٤٩.

(2) James King West, Op.Cit., pp60-61.

(٣) د. محمد خليفة حسن: مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، مرجع سابق، ص٥٨ - ٦٤.

انطلاقًا من طبيعة الشخصيات الواردة في السفر التي عملت بالقضاء في جماعة بني إسرائيل[١]. ولا يقف معنى القضاء هنا عند حد المعنى الاصطلاحي المقصود منه النظر في القضايا وإصدار الأحكام بين الناس، بل يتجاوزه ليعبر عن مفهوم الحكم والسلطة بشكلٍ عام[٢]. إنَّ أهمية سفر القضاة سببها أنه المصدر الوحيد الذي يوفر لنا معلومات عن فترة الاستيطان من بعد عصر يشوع وحتى تأسيس المملكة[٣]. وقد تعرض سفر القضاة لكثيرٍ من التعديلات، حيث وجود مقدمات للنص وتعليقات عليه تشهد بوجود تعديلات على النص، أبرزها قصة راعوث التي أُقحمت على نصوص سفر القضاة[٤].

ويواصل **سفرا صموئيل الأول والثاني** الحديث عن فترة استقرار بني إسرائيل في أرض كنعان، وتنصيب أول ملك في تاريخ بني إسرائيل وهو شاؤول، ثم الصراع بينه وبين الفلسطينيين، وأخيرًا تنصيب داود (عليه السلام) ملكًا على بني إسرائيل ليحل محل شاؤول[٥]. وسوف نتحدث بالتفصيل عن سفري صموئيل الأول والثاني في الباب الثالث من هذه الدراسة؛ نظرًا إلى أنَّ السفرين يمثلان الجانب التطبيقي من هذه الدراسة.

والقسم الأخير من أسفار الأنبياء الأوائل يضم سفري الملوك الأول والثاني. يعالج سفرا الملوك الأول والثاني تاريخ بني إسرائيل من بداية عصر سليمان (عليه السلام) وحتى دمار الهيكل (المزعوم) على يد البابليين وسقوط المملكة الجنوبية

---

(١) **זאב יעבץ עמ"**، 95- 96 .

(٢) د.محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص٥٨ - ٦٤ .

(٣) المرجع نفسه، ص٧١ .

(٤) د.موريس بوكاي، مرجع سابق، ص٤٩.

(٥) د.محمد بحر عبد المجيد: اليهودية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٨م ، ص٧٢ .

النقد السياسي إلى جانب دورهم الديني والأخلاقي[1]. وتتركز المشكلات النقدية المتعلقة بأسفار الأنبياء الأواخر في المشكلات المتعلقة بالنص والاختلافات الكثيرة بين النص الماسوري وباقي الشواهد النصية الأخرى. كما تعاني هذه الأسفار من مشكلات على مستوى الأسلوب[2]. ولم تخرج أسفار الاثنى عشر عن هذا الإطار التصحيحي من جانب شخصيات الأنبياء للأوضاع المتدنية دينيًا واجتماعيًا وسياسيًا في أوساط بني إسرائيل.

أسفار المكتوبات

وهي القسم الثالث من أقسام العهد القديم، وهي الأقل قداسة بين أسفار العهد القديم. يطلق عليها حسب القانون العبري "المكتوبات"، بينما يُطلق عليها "الأسفار الشعرية وأسفار الحكمة" في القانون البروتستانتي والأرثوذكسي والكاثوليكي[3]. وهذا القسم عبارة عن مجموعة أسفار يغلب عليها الطابع الأدبي شعرًا أو نثرًا، وبعضها يتضمن تراثًا من القصص والحِكَم تناقلته الأجيال، كما أنَّ بعضها الآخر يعالج أمورًا سياسية واجتماعية ودينية خصوصًا باليهود، ويحتوي كثيرٌ منها على تمجيد بطولاتهم في الاستقرار في فلسطين، أو الرجوع إليها بعد السبي البابلي على يد الإمبراطورية الفارسية[4]. ويختلف ترتيب أسفار هذا القسم في القانون العبري عن غيره من القوانين الأخرى. فترتيب أسفار هذا القسم حسب القانون العبري: المزامير **والأمثال وأيوب ونشيد الأناشيد وروت والمراثي والجامعة وأستير ودانيال وعزرا-نحميا وأخبار الأيام**[5]. بينما ترتيب هذه الأسفار في القانون البروتستانتي: أيوب

(١) د.حسن ظاظا، مرجع سابق، ص٥٠-٥١ .

(٢) د.محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص ص١٠٦-١٠٧.

(3) James King West, Op.Cit., p6 .

(٤) د.حسن ظاظا، مرجع سابق، ص٥٣-٥٤ .

(٥) المرجع نفسه، ص٥٤ .

والمزامير والأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد. وترتيبها في القانون الأرثوذكسي والبروتستانتي: أيوب والمزامير والأمثال والجامعة وحكمة ابن سيراخ وحكمة سليمان[1]. وتتسم هذه الأسفار بالطابع الدنيوي الفلسفي، وثمة رأي بتأثرها بالبيئة الفلسفية التي سادت الحضارة الهيلينستية. وفكرة كون هذه الأسفار متأثرة بتقاليد أخرى سادت الشرق الأدنى القديم، خصوصًا تقاليد تعود في أصلها إلى بلاد الرافدين، فكرة مطروحة بقوة في الأوساط العلمية. فهناك على سبيل المثال من يتحدث عن أصول سومرية لسفر نشيد الأناشيد من حيث الشكل والمضمون[2].

* * *

(1) James King West, Op.Cit., pp5 – 6.

(٢) سهيل قاشا: التوراة البابلية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، الفرات للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص٢٦٢-٢٦٥.

الباب الأول

نقد العهد القديم وتطوره في اليهودية والمسيحية والإسلام

الفصل الأول

الجهود اليهودية القديمة في فهم العهد القديم

تمهـيد

ناقش أحبار اليهود، منذ القدم، كيفية كتابة التوراة، وأجمعوا على مصدرها الإلهي بواسطة موسى عليه السلام[١]. ولكن كانت هناك محاولات من جانبهم لتفسير نصوص العهد القديم، ليس للنقد بقدر ما هي للتوفيق بين النصوص المتعارضة مع بعضها البعض. لقد شعروا بالحاجة الملحة إلى الوصول إلى صورةٍ نهائية للنص المقدس، خصوصاً نص الأسفار الخمسة[٢].

وأولى النقاط التي كانت موضع نقاش بين علماء اليهود هي مسألة موت موسى (عليه السلام) كما ورد في سفر التثنية (٣٤: ٥-١٥) ، فكان البعض يرى أنَّ موسى (عليه السلام) كتب التوراة كاملةً بالوحي قبل وفاته، وكان البعض الآخر يرى أنَّ يشوع هو الذي كتبها بعد موت موسى (عليه السلام).

ومن الأمثلة التي تُبرز جانبًا من هذه المناقشات، ما قاله الربي **يهودا بن إلاي** من أنَّ الفقرات الأخيرة من التوراة كتبها يشوع (**التلمود: بابا باترا ١٤ب/ ١٥ ومناحوت٣٠**)[٣]. كما تحدثت أجزاءٌ من المدراش عن العصر الذي قام فيه عزرا

---

(١) אשר וייזר، ספר המבואות לספרי התנ"ך، דביר، משרד הבטחון، 1986، עמ' 9.

(2) Robert H.Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, New York, Harper Brothers 1948, p75 .

(3) James King West, Op.Cit., p61.

بتنقيح نص التوراة، وجعله على الصورة الحالية، والقول بأنَّ عزرا قد قام بتنقيح نص التوراة عام ٤٤٠ ق.م[١]. وفي العصور الوسطى بدا للربي **أبراهام بن عزرا** (١٠٩٢م - ١١٦٧م) وغيره أنَّ أجزاءً كثيرة من التوراة تبدو وكأنها لم تُكتب في عصر موسى (عليه السلام)[٢]. وعلَّق ابن عزرا على ما ورد في الفقرة الأولى من الأصحاح الأول من سفر التثنية من أنَّ موسى تكلم إلى بني إسرائيل "في عبر الأردن"، ثم أشار إلى مجموعةٍ أخرى من الفقرات (تكوين ١٢: ٦/ ٢٢: ١٤/ خروج ٤: ٢٤/ تثنية ٣: ١١) وقال إنها كُتبت بعد عصر موسى عليه السلام[٣]. وفي القرن الثاني عشر لاحظ **الربي يوسيف بن ياسون** عددًا من روايات سفر الخروج متماثلة تمامًا مع روايات في سفر العدد، خصوصًا رواية المياه التي انبثقت من الصخرة ورواية المن والسلوى. وقال إنَّ هذه الأحداث قد وقعت بالفعل مرةً واحدة، ولكن التقاليد المتوازية طورتها[٤].

وفي القرن الثالث عشر أبدى **حزقيا بن ميمون** بعض الملاحظات التي سبق أن لاحظها ابن عزرا، وقال في تعليقه على ما جاء في سفر التكوين (١٢: ٦) إنَّ هذا الجزء قد كُتب من منظورٍ مستقبلي. كما لاحظ **الربي يوسف بونفيلز**، عند مناقشة تعليقات ابن عزرا، أنه يبدو أنَّ موسى لم يكتب هذه الكلمة، بل كتبها يشوع أو بعض الأنبياء المتأخرين، وهذا لا يقلل من شأن هذه الكلمة فكاتبها في كل الأحوال من الأنبياء[٥]. وتحدث **إسحاق بن ياسوس** (عام ١٠٥٧م) عن قائمة الملوك المذكورة

(1) URL: http://ar.wikipedia.org, cited in october 2006.
(2) Robert H.Pfeiffer, Op.Cit., p135 .
(٣) د. أحمد محمود هويدي: روايتا الخلق والطوفان في التوراة، دراسة في ضوء نظرية مصادر التوراة الحالية، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ١١، ١٩٩٣م، ص١١ وأيضًا מנשה דובשני، מבוא כללי למקרא، מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת، משרד החינוך והתרבות، הוצאת ספרים "יבנה"، בע"מ، **1961**، עמ"73 עמ" **83** .
(4)URL:http://ar.wikipedia.org;cited in October 2006.
(5)URL:http://ar.wikipedia.org;cited in October 2006 .

المذكورة في سفر التكوين (٣٦: ٣-٥) وقال إنها كُتبت في عصر يهوشافاط وليس في عصر موسى (عليه السلام)[1].

إذن فإنَّ كل هذه الآراء كانت آراء فردية جاءت مخالفةً للتقليد والإجماع المسيحي واليهودي، على الرغم من أنَّ هؤلاء النقاد لم يشككوا في كون موسى (عليه السلام) هو كاتب التوراة، بل افترض بعضهم أنَّ يشوع هو الذي أكمل سفر التثنية، أو أنَّ الأنبياء أو بعض مدارس الأنبياء المتأخرة أضافت بعض العبارات التوضيحية، وافترض البعض الآخر أنَّ نصوص التوراة جُمعت من سجلاتها القديمة التي كانت محفوظة فيها، وكُتبت في شكلها الحالي دون أي تغييرٍ أو تبديل. وسيركز هذا الفصل على الجهود اليهودية في فهم العهد القديم في إطار النقاط التالية:

أولاً: مرحلة السبي البابلي وتأثيرها على تشكل نصوص العهد القديم.

ثانيًا: نصوص العهد القديم من مخطوطات كهوف قمران وصولاً إلى النص الماسوري.

ثالثًا: دور مخطوطات كهوف قمران في توضيح مسار تشكل نص العهد القديم.

رابعًا: الجهود اليهودية في وضع وتثبيت نصوص العهد القديم.

خامسًا: ملامح نقد العهد القديم: شواهد نصية من أسفار العهد القديم.

أولاً: مرحلة السبي البابلي وتأثيرها على تشكل نصوص العهد القديم

تعد فترة السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد نقلةً نوعية بالنسبة إلى تاريخ بني إسرائيل على مستوى الدين والتاريخ، بل وأسهمت هذه المرحلة بشكلٍ مباشر في تشكُّل العقلية الدينية اليهودية، والمساهمة إلى حدٍ كبير في إنتاج نصوص العهد القديم، خصوصًا في ضوء الأزمة الدينية التي أوجدها السبي البابلي بعد دمار

(1) Ibid.

الهيكل، وإبعاد اليهود عن مركزهم الديني في القدس. فقبل مرحلة السبي البابلي كان هناك ارتباطٌ كلي لليهود بالقدس والهيكل. وبعد اختفاء الهيكل وإبعادهم عن المركز الديني في القدس ظهرت الأزمة(1).

في هذه المرحلة ظهرت شخصية **عزرا الكاتب**، الذي لعب دورًا أساسيًا في الحياة الدينية اليهودية بما يتلاءم مع المستجدات التاريخية، التي نتجت عمَّا يمكن أن نطلق عليه مجازًا "أزمة السبي البابلي". وتشير معظم المصادر التاريخية إلى أنَّ البداية الفعلية لعمليات تحرير وتدوين نص التوراة كانت في القرن السادس قبل الميلاد، واستمرت حتى القرن الخامس بعد الميلاد حتى أخذت شكلها النهائي(2). فكانت التوراة حتى زمن عزرا عبارة عن روايات شفهية تتناقلها الأجيال جيلاً بعد جيل، من الآباء إلى الأبناء على مر الأجيال. وبدأ عزرا في تحرير المادة الشفهية المتوفرة لديه، والقيام بعملية ضبط وتوفيق بين المواد المتناقضة والمختلفة فيما بينها، حتى خرجت التوراة في صورتها الحالية(3).

وتشير نصوص العهد القديم إلى الدور الذي قام به عزرا خلال هذه المرحلة، وتأثيره على الحياة الدينية لبني إسرائيل بعد العودة من السبي، حيث قام بعد عودته من أرض السبي إلى القدس بقراءة "سفر الشريعة" وتفسيره:

"וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא. וַיֹּאמֶר נְחֶמְיָה וְעֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר וְהַלְוִיִּם הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הָעָם הַיּוֹם

(1) Christoph Levin, The Old Testament: A brief Introduction، Translated by Margaret Khol, Princeton University Press,, 2005, pp 22- 25.

(2) د. كامل سعفان: اليهود.. تاريخًا وعقيدة، كتاب الهلال، دار الهلال، العدد٣٦٤، ١٩٨١م، ص١٣١؛ ود.علي خليل: اليهودية بين النظرية والتطبيق "مقتطفات من التلمود والتوراة"، دمشق، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٧م، ص١٤.

(3) د.محمد خليفة حسن د. أحمد محمود هويدي: اتجاهات نقد العهد القديم (النقد اليهودي والمسيحي والإسلامي والغربي)، ط١، ٢٠٠١م، ص٧. Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p136.

קָד֣שׁ הוּא לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם אַל תִּתְאַבְּלוּ וְאַל תִּבְכּוּ: כִּי בוֹכִים כָּל הָעָם כְּשָׁמְעָם אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה: وَقَرَأُوا فِي السِّفْرِ فِي شَرِيعَةِ اللهِ بِبَيَانٍ وَفَسَّرُوا الْمَعْنَى وَأَفْهَمُوهُمُ الْقِرَاءَةَ. وَنَحَمْيَا وَعَزْرَا الْكَاهِنُ الْكَاتِبُ وَاللاَّوِيُّونَ الْمُفْهِمُونَ الشَّعْبَ قَالُوا لِجَمِيعِ الشَّعْبِ: هَذَا الْيَوْمُ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلَهِكُمْ لاَ تَنُوحُوا وَلاَ تَبْكُوا لأَنَّ جَمِيعَ الشَّعْبِ بَكُوا حِينَ سَمِعُوا كَلاَمَ الشَّرِيعَةِ"(١). بل تشير النصوص إليه صراحةً بلقب "عزرا الكاتب": "אַרְתַּחְשַׁסְתְּא מֶלֶךְ מַלְכַיָּא לְעֶזְרָא כָהֲנָא סָפַר דָּתָא דִּי אֱלָהּ שְׁמַיָּא גְּמִיר וּכְעֶנֶת: من أرتحشستا ملك الملوك إلى عزرا الكاهن كاتب شريعة إله السماء الكامل"(٢). ويأتي سفر عزرا ليسهب في الحديث عن مهارات عزرا وإمكاناته التي يسرت له كتابة الأسفار المقدسة:

"הוּא עֶזְרָא עָלָה מִבָּבֶל וְהוּא סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתֶּן לוֹ הַמֶּלֶךְ כְּיַד יְהוָה אֱלֹהָיו עָלָיו כֹּל בַּקָּשָׁתוֹ. וַיַּעֲלוּ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַמְשֹׁרְרִים וְהַשֹּׁעֲרִים וְהַנְּתִינִים אֶל יְרוּשָׁלָ͏ִם: בִּשְׁנַת שֶׁבַע לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ. וַיָּבֹא יְרוּשָׁלַ͏ִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי: הִיא שְׁנַת הַשְּׁבִיעִית לַמֶּלֶךְ. כִּי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא יְסֻד הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל וּבְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בָּא אֶל יְרוּשָׁלַ͏ִם כְּיַד אֱלֹהָיו הַטּוֹבָה עָלָיו. כִּי עֶזְרָא הֵכִין לְבָבוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת תּוֹרַת יְהוָה וְלַעֲשֹׂת וּלְלַמֵּד בְּיִשְׂרָאֵל חֹק וּמִשְׁפָּט: عَزْرَا هَذَا صَعِدَ مِنْ بَابِلَ وَهُوَ كَاتِبٌ مَاهِرٌ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى الَّتِي أَعْطَاهَا الرَّبُّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ. وَأَعْطَاهُ الْمَلِكُ حَسَبَ يَدِ الرَّبِّ إِلَهِهِ عَلَيْهِ كُلَّ سُؤْلِهِ. وَصَعِدَ مَعَهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَالْكَهَنَةِ وَاللاَّوِيِّينَ وَالْمُغَنِّينَ وَالْبَوَّابِينَ وَالنَّثِينِيمِ إِلَى أُورُشَلِيمَ فِي السَّنَةِ السَّابِعَةِ لأَرْتَحْشَسْتَا الْمَلِكِ. وَجَاءَ إِلَى أُورُشَلِيمَ فِي الشَّهْرِ الْخَامِسِ فِي السَّنَةِ السَّابِعَةِ

(١) נחמיה 8: 9-8 .

(٢) עזרא 7: 12 .

لِلْمَلِكِ. لأَنَّهُ فِي الشَّهْرِ الأَوَّلِ ابْتَدَأَ يَصْعَدُ مِنْ بَابِلَ وَفِي أَوَّلِ الشَّهْرِ الْخَامِسِ جَاءَ إِلَى أُورُشَلِيمَ حَسَبَ يَدِ اللهِ الصَّالِحَةِ عَلَيْهِ. لأَنَّ عَزْرَا هَيَّأَ قَلْبَهُ لِطَلَبِ شَرِيعَةِ الرَّبِّ وَالْعَمَلِ بِهَا وَلِيُعَلِّمَ إِسْرَائِيلَ فَرِيضَةً وَقَضَاءً."[١].

ويمكن القول إنَّ عزرا ومدرسته كانوا أول من بدأ الاهتمام بالنصوص المقدسة في محاولةٍ منهم لتفسيرها، وجعلها تتلاءم مع المستجدات التاريخية في ذلك الوقت، الأمر الذي أدَّى بالبعض إلى اعتبار عزرا ومدرسته يمثلان بدايات ما يسمى "حركة التفسير اليهودي للعهد القديم"[٢]. وبناءً على هذا الرأي لا يمكن النظر إلى دور عزرا ومدرسته بمعزل عن السياق العام لدور الكتبة أو الأدباء في الشرق الأدنى القديم خلال هذه الفترة[٣].

ويرى سبينوزا أنَّ عزرا هو الذي كتب الأسفار الستة (أسفار موسى الخمسة بالإضافة إلى سفر يشوع) وسفر القضاة وسفر روت وسفري صموئيل وسفر الملوك، وأنه قام بجمع هذه النصوص من مصادر متنوعة دون أن يحاول التوفيق بينها، وهذا هو السبب في كونها مضطربة متعارضة[٤]. ويضيف سبينوزا في هذا الصدد أنَّ عزرا لم يكن آخر من صاغ الروايات الواردة في هذه الأسفار، وأنه لم يفعل أكثر من قيامه بجمع روايات موجودة عند كثيرين غيره[٥]. واستمرت عمليات

---

(١) עזרא 7: 6-10.

(٢) מנשה דובשני, עמ"63 ؛ الدكتور القس فهيم عزيز: علم التفسير، القاهرة، دار الثقافة المسيحية، ١٩٨٦م، ص٢٣- ٢٤.

(3) Alan J. Hauser and Duane F. Watson, A History of Biblical Interpretation، Volume (1), Wm.B.Eerdmans publishing, 2003, p58 .

(٤) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د.حسن حنفي، مراجعة د.فؤاد زكريا، الطبعة الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م ، ص٢٧٦ وأحمد عثمان: تاريخ اليهود، ٤أجزاء، ج٢، مكتبة الشروق، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٢٢ .

(٥) سبينوزا، المرجع السابق، ص٢٨٣ ..

المراجعة والتحرير بعد مرحلة السبي بواسطة مدارس متعاقبة من كتبةِ اليهود وأحبارهم لنصوص العهد القديم، في محاولةٍ منهم لفهمها وتثبيتها ووضعها في إطارٍ مقدس، أو ما يُعرف بقوننة النصوص. وقد وصف العهد الجديد هذه المدارس بـ"الناموسيين"[(1)].

وحتى تتضح طبيعة مرحلة السبي البابلي، وأهميتها بالنسبة إلى بلورة نصوص العهد القديم، سيركز الباحث فيما يلي على الشخصية المحورية في هذا الصدد، وهي شخصية عزرا الكاتب ومكانتها من الناحية التاريخية.

وُلد عزرا الكاهن في بابل مثله مثل غيره من المسبيين الذين حملوا في نفوسهم كراهية واقع السبي الذي يعيشونه. نشأ عزرا وتربى في بابل، وتعرف إلى شتى أنواع الأدب البابلي، بالإضافة إلى ما تناقلته روايات الآباء للأبناء في محيط أوساط المسبيين من بني إسرائيل حول تاريخهم في فلسطين، والمصير الذي آل إليه[(2)]. وقد عمل عزرا عزرا في مرحلةٍ ما في بلاط الملك الفارسي "أرتحشستا الأول" كمستشار لشؤون بني إسرائيل وقت السبي، وكان عزرا كاتبًا ماهرًا في شريعة موسى، وهذا هو السبب في تسميته "عزرا الكاهن كاتب شريعة إله السماء"[(3)].

ونظرًا إلى ثقة الملك الفارسي بعزرا، فقد لبَّى طلبه بالموافقة على ذهابه إلى القدس، فغادر عزرا بابل حوالي عام ٤٥٨ ق.م، حاملاً معه توصية من الملك الفارسي إلى مساعديه في منطقة غرب نهر الأردن بمساعدته بكل ما يلزم، كما حمل معه صلاحيات ملكية مطلقة لإصلاح شؤون بني إسرائيل في فلسطين. وقد حمل

---

(١) لوقا١٠: ٢٥.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة، المجموعة الأولى، ج١، ترجمة د. زكي نجيب محمود، تقديم د.محيي الدين صابر، القاهرة، ١٩٧١م ، ص ٣٥٨-٣٥٩ ؛ وأيضًا: سهيل قاشا، التوراة البابلية، مرجع سابق، ص٢٥.

(٣) أحمد عثمان، مرجع سابق، ص٢٢

عزرا معه في طريق رحلته إلى فلسطين الحروف الآرامية مربعه الشكل المعروفة بالخط الآشوري المربع، التي مهدت الطريق إلى نشوء الأبجدية العبرية الحالية[١].

وكانت لعزرا مهمةٌ كلفه بها "أرتحشستا"، وهي المهمة التي تحدث عنها سفر عزرا[٢]. ويتضح مضمون هذه المهمة من الفقرة السادسة والعشرين من الأصحاح السابع من سفر عزرا، والتي تقول: "וְכָל דִּי לָא לֶהֱוֵא עָבֵד דָּתָא דִי אֱלָהָךְ וְדָתָא דִּי מַלְכָּא אָסְפַּרְנָא דִּינָה לֶהֱוֵא מִתְעֲבֵד מִנֵּהּ: הֵן לְמוֹת הֵן לִשְׁרֹשִׁי הֵן לַעֲנָשׁ נִכְסִין וְלֶאֱסוּרִין: وَكُلُّ مَنْ لاَ يَعْمَلُ شَرِيعَةَ إِلَهِكَ وَشَرِيعَةَ الْمَلِكِ فَلْيُقْضَ عَلَيْهِ عَاجِلاً إِمَّا بِالْمَوْتِ أَوْ بِالنَّفْيِ أَوْ بِغَرَامَةِ الْمَالِ أَوْ بِالْحَبْسِ". وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على أنَّ يهودية عزرا فُرضت على سكان فلسطين بالقوة، ومع ذلك فقد جاء في كتابات أحبار اليهود فيما بعد أنه "لو أنَّ موسى لم يسبقه لكان عزرا هو الذي تلقى التوراة"[٣].

ثانيًا: نصوص العهد القديم من مخطوطات كهوف قمران وصولاً إلى النص الماسوري

لقد مرَّ العهد القديم بمرحلةٍ طويلة، امتدت لقرون حتى وصل إلى شكله النهائي، واصلت فيها أجيالٌ متعاقبة ومختلفة من الكتبة والمحررين العمل فيه. كانت البداية مع وجود طور شفهي لنص العهد القديم، كان تربةً خصبة للعديد من حكايات وأساطير تناقلتها الألسنة عبر القرون من جيل إلى جيل على غرار ما كان يجري في الشرق القديم، مرورًا باكتشاف مخطوطات كهوف قمران، التي تعد الشاهد التاريخي الأول على وجود مادة ذات صلة بنصوص العهد القديم. كما تعتبر هذه

(١) أحمد سوسة: ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، الطبعة الأولى، مركز الدراسات الفلسطينية، جامعة بغداد، ط١، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٧٨، ص١٥٣.

(٢) עזרא 7: 26-13.

(٣) أحمد عثمان، مرجع سابق، ص٢٣

المخطوطات بدايةً جديدة لبحث مسار تشكُّل العهد القديم منذ بداياته حتى وصوله إلى صورته الحالية، فيما يُعرف بالنص الماسوري المعتمد.

لقد تمَّ اكتشاف مخطوطات كهوف قمران، في وادي قمران القديم على الشواطيء الشمالية الغربية للبحر الميت، وهي من أثمن مخطوطات العهد القديم؛ لأنها ترجع إلى القرون الثلاثة السابقة للميلاد والقرن الأول الميلادي (من حوالي ٢٨٠ق.م إلى حوالي ١٣٣م). وترجع قصة اكتشاف هذه المخطوطات إلى راعي أغنام بدوي اسمه "محمد" كان يبحث عن عنزة ضائعة في مارس من عام ١٩٤٧م، فرمى حجرًا في ثقب في تل على الجانب الغربي للبحر الميت، على بعد ثمانية أميال جنوب أريحا، واندهش وهو يسمع صوت تحطم آنية فخارية، فدخل ليستكشف الأمر، فوجد أواني فخارية كبيرة تحتوي على لفائف من الجلد ملفوفة في أنسجة كتانية. ولمَّا كانت الأواني الفخارية مغلقة بإحكام، فقد بقيت المخطوطات في حالةٍ جيدة لمدة نحو ١٩٠٠ عام، حيث وُضعت هذه المخطوطات داخل الأواني عام ٦٨ميلادية. وقد اشترى رئيس دير السريان الأرثوذكس بالقدس خمسًا من تلك المخطوطات، كما اشترى الأستاذ **سوكنك** من الجامعة العبرية بالقدس ثلاثًا منها، وكتب في مذكراته عنها يقول: "لعل هذا واحد من أعظم الاكتشافات في فلسطين". وفي فبراير ١٩٤٨م اتصل رئيس الدير السرياني بالمدرسة الأمريكية للبحوث الشرقية في أورشليم وأخبرهم بأمر المخطوطات. وكان المدير شابًا عالمًا يهوى التصوير واسمه **جون تريفر**، فقام بتصوير كل عمود من مخطوطة سفر إشعياء وهي بطول ٢٤ قدمًا وعرض عشر بوصات، وأرسل بعض الصور إلى الدكتور ألبرايت من جامعة جون هوبكنز، والذي كان يعد عميد علماء الحفريات الخاصة بالكتاب المقدس[1].

(1) Julius A. Bewer: The Literature of the Old Testament, third edition, London, 1962, p453.

وتتكون هذه المخطوطات من أربعين ألف قصاصة، أمكن تجميع خمسمائة كتاب من بينها. ومنها كتب عن قوانين الحياة في مجتمع قمران، مع تفاسير لبعض الأسفار، وذلك إلى جانب مخطوطات لأسفار العهد القديم. وتشتمل هذه المخطوطات على كل أسفار العهد القديم، عدا سفر أستير. وذلك إلى جانب الكتب الدينية الأخرى الخاصة بطائفة الأسينيين اليهودية. وترجع أقدم هذه المخطوطات، وهي لأسفار **اللاويين** و**الخروج** و**صموئيل**، إلى ما قبل عام ٢٥٠ ق.م، إذ يرى العلماء أنَّ **مخطوطة سفر الخروج** ترجع إلى سنة ٢٥٠ ق.م، ويرى بعضهم أنَّ **مخطوطة سفر صموئيل** ترجع إلي حوالي ٢٨٠ ق.م، ويرى أحد العلماء أنَّ هناك مخطوطة لسفر **اللاويين** ترجع إلى عام ٤٠٠ ق.م[(١)].

كُتبت مخطوطات كهوف قمران في معظمها بالخط الآرامي المربع، وهناك عشر مخطوطات تضم **أسفار موسى الخمسة** وسفر **أيوب** كُتبت بالخط العبري القديم. وكُتب الاسم "يهوه" أحيانًا بهذا الخط القديم في بعض اللفائف الأخرى، وحتى سنة ١٩٩٩م كان قد تمَّ العثور على (٢٣٣) مخطوطة وقصاصة من كهوف قمران الأحد عشر، وهي: (١٨) مخطوطة لسفر التكوين بالإضافة إلى ثلاث قصاصات، و(١٨) مخطوطة لسفر الخروج، و(١٧) مخطوطة لسفر اللاويين، و(١٢) مخطوطة لسفر العدد، و(٣١) مخطوطة لسفر التثنية، بالإضافة إلى ثلاث قصاصات، ومخطوطتان لسفر يشوع، وثلاث مخطوطات لسفر القضاة، وأربع مخطوطات لسفر راعوث، وأربع مخطوطات لسفري صموئيل الأول والثاني، وثلاث مخطوطات لسفري الملوك الأول والثاني، ومخطوطة واحدة لسفر أخبار الأيام، ومخطوطة واحدة لسفر عزرا- نحميا، وأربع مخطوطات لسفر أيوب، و(٣٩) مخطوطة لسفر المزامير بالإضافة إلى قصاصتين، ومخطوطتان لسفر الأمثال، وثلاث مخطوطات لسفر

---

(١) القس عبد المسيح بسيط أبو الخير: الكتاب المقدس يتحدى نقاده والقائلين بتحريفه، ط١، ٢٠٠٥م، ، ص١٠٠.

الجامعة، وأربع مخطوطات لسفر نشيد الأناشيد، و(٢٢) مخطوطًا لسفر إشعياء، وست مخطوطات لسفر إرميا، وأربع مخطوطات للمراثي، وسبع مخطوطات لسفر حزقيال، وثماني مخطوطات لسفر دانيال، بالإضافة إلى قصاصة وعشر مخطوطات لأسفار الأنبياء الصغار بالإضافة إلى قصاصة[١]. وفيما يلي بيان بأهم هذه المخطوطات والكهوف التي وُجدت فيها[٢]:

١- كهف١ (من١٥/ ٢ إلى ٩/ ٣/ ١٩٤٩م) ويضم أجزاءً كثيرة لأسفار **التكوين واللاويين والتثنية والقضاة وصموئيل الأول والثاني** والمزامير، ومخطوطة عبارة عن لفة طويلة كاملة لسفر **إشعياء**، وأخرى طويلة جزئية لسفر **إشعياء وحزقيال ودانيال**، وأجزاء من تفاسير لأسفار **المزامير وميخا وحبقوق وصفنيا** وزكريا. كما تمَّ العثور على أسفار أخرى مثل **أخنوخ**، **وأقوال موسى** (لم تكن معروفة من قبل)، وسفر **اليوبيل** وسفر **نوح**، وشهادة **لاوي وطوبيت** وحكمة سليمان. وهناك أيضًا أجزاء من **سفر دانيال** وتشمل دانيال (٢: ٤) (حيث تتغير اللغة من العبرية إلى الآرامية)، وقد وُجد أيضًا في الكهف الأول أجزاء من شروح لأسفار **المزامير وميخا وصفنيا**[٣].

٢- كهف٢ (مارس سنة ١٩٥٢م) ويضم أجزاء من حوالي مائة مخطوطة، منها مخطوطة لسفر **التكوين**، ومخطوطتان لسفر **الخروج**، وواحدة لسفر **اللاويين**، وأربع مخطوطات لسفر **العدد**، واثنتان أو ثلاثة لسفر **التثنية**، ومخطوطة لسفر **الخروج**، وواحدة لسفر **اللاويين**، وأربع مخطوطات لسفر **العدد**، واثنتان أو ثلاثة لسفر **التثنية**، ومخطوطة واحدة لكل من **إرميا وأيوب والمزامير**، ومخطوطتان لسفر **راعوث**.

---

(1) Alan J. Hauser and Duane F. Watson, Op.Cit., p145-146 .

(٢) القس عبد المسيح بسيط أبو الخير، مرجع سابق، ص ١٠١-١٠٢.

(3) Julius A. Bewer, Op.Cit., p454 .

٣- كهف٣ (٤/ ٣/ ١٩٥٢م) ويضم أجزاء من أسفار **المزامير** و**إشعياء** و**المراثي** و**حزقيال**، ونصفين لدرج نحاسي به خريطة لـ٦٤ موقعًا سريًا.

٤- كهف٤ (سبتمبر ١٩٥٢م) ويضم مئات المخطوطات (حوالي ٤٠٠) منها حوالي ١٠٠ نسخة لأسفار العهد القديم كلها عدا **سفر أستير**، منها أجزاء من سفر **الجامعة**، ومنها لفة لسفر **صموئيل** تعد أقدم نسخة معروفة للكتاب المقدس، وترجع إلى القرن الثالث قبل الميلاد (٢٨٠ق.م)، كما يوجد به عدد من التفاسير لأسفار **المزامير** و**إشعياء** و**ناحوم**، كما توجد أسفار **التثنية** و**إشعياء** و**إرميا** و**الأنبياء الصغار** بكثافة، وهذا يدل على حب الدراسة لهذه الأسفار وتفضيلها على بقية أسفار العهد القديم، كما وُجد بهذا الكهف نسخةٌ مهمة جدًا لسفر **دانيال** تحتوي على شواهد نصية (٧: ٢٨/ ٨: ١) تتغير فيها اللغة من الآرامية إلى اللغة العبرية، مما يؤكد قدم هذا السفر. ومن أهم لفائف هذا الكهف أيضًا تفسير لسفر **هوشع** (٢: ٨-١٤) مكتوب على رقائق تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد.

٥- كهف٥ (سبتمبر ١٩٥٢م) ويضم جزءًا من سفر **طوبيت** إلى جانب أجزاء من أسفار **التثنية** و**الملوك الأول والثاني** و**إشعياء** و**عاموس** و**المزامير** و**المراثي**.

٦- كهف٦ (٢٧/ ٩/ ١٩٥٢) ويضم برديات من أسفار **التكوين** و**اللاويين** و**التثنية** و**الملوك** و**نشيد الأناشيد** و**دانيال**.

٧- كهوف من ٧ إلى ١٠ وتضم أجزاء قليلة من أسفار العهد القديم.

٨- كهف١١ (يناير وفبراير ١٩٥٦م) ويضم مخطوطة من أهم مخطوطات قمران تشكل أجزاء من ٤١ مزمورًا (من مزمور٥٠ إلى ١٠١) بما فيها مزمور (١٥١) الذي كان معروفًا في اللغة اليونانية فقط، مكتوبًا على جلد سميك من العصر الهيرودسي، وذلك إلى جانب (٣٦) مزمورًا آخر من المزامير التي تقع فيما بين المزمور (٩٣) إلى المزمور (١٥٠)، وثلاث نسخ منها جزء جيد من سفر **اللاويين**، وتفسير آرامي لسفر أيوب.

ثالثاً: دور مخطوطات كهوف قمران في توضيح مسار تشكُّل نص العهد القديم:

تنبع أهمية هذه المخطوطات من أنها تلقي الضوء على كثيرٍ من التحولات والتغيرات التي طرأت على نصوص العهد القديم، حتى وصلت إلى صورتها الحالية. كما تكشف هذه المخطوطات عن وجود اختلافات مهمة فيما بينها[١]. ولتوضيح الدور الذي أسهمت به هذه المخطوطات في الكشف عن الملامح الأولية لمسيرة تشكُّل نصوص العهد القديم، يصنف بعض الباحثين المخطوطات المكتشفة على النحو التالي[٢]:

(١) أسفار تمَّ استبعادها في زمن متأخر[٣]	(٢) أسفار أصبحت مقدسة في زمن متأخر بعد معارضة	(٣) أسفار مقدسة بدون معارضة	(٤) أسفار مستبعدة
ابن سيراخ المكابيون طوبيت يهوديت باروخ	الجامعة نشيد الأناشيد أستير حزقيال دانيال	أسفار التوراة أسفار الأنبياء: يشوع - القضاة - صموئيل - ملوك - إشعياء - إرميا -	هينوش رؤى عمران وصايا الآباء الاثنى عشر (أبناء يعقوب)

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p73.

(٢) عيسى بن ضيف الله حداد: نظرات في إشكاليات التوراة- مقاربات ورؤى، دمشق، سوريا، ٢٠٠٥م، ص٢٧٤ - ٢٧٥، نقلاً عن: (URL: http://thaqafa.org) cited in May 2006

(٣) מנשה דובשני: עמ"51 .

حكمة سليمان	عوبديا- يونان- ميخا	هوشع - يوئيل - عاموس - الكتابات : مزامير - أمثال- أيوب- مراثي إرميا- عزرا ونحميا- أخبار الأيام	

ويرى جيمس كنج ويست أنَّ مخطوطات كهوف قمران تمثل أحرج اللحظات التاريخية في مسار تشكُّل نص العهد القديم، وذلك خلال الفترة المشار إليها سلفًا الممتدة من ٢٨٠ق.م حتى ١٣٣م[1]. ولعل أهمية هذه المخطوطات هي التي دفعت باحثين أمثال الباحث الأمريكي فرانك كروس (**Frank M. Cross**) إلى دراسة تحليلية لهذه المخطوطات للوقوف على مدى صلتها بنصوص العهد القديم في صورتها الحالية. تركز اهتمام كروس على دراسة الأسفار المقدسة من هذه المخطوطات، أي تلك الأسفار الواردة في العمودين رقم (٢) ورقم (٣) من الشكل السابق[2]. وقد صنف كروس هذه المخطوطات إلى مجموعتين متمايزتين من حيث الزمن والمضمون: مجموعة قمران القديمة ومجموعة قمران الحديثة.

🕮 مجموعة قمران القديمة :

وهي مجموعة المخطوطات التي تمَّ العثور عليها في الكهوف الشمالية، وهي التي تغطي الفترة الزمنية الممتدة من ٢٨٠ ق.م حتى ٦٨م[3].

---

(1) Bernhard W.Anderson: Understanding the Old Testament, second edition, London 1957, p135-136 .

(٢) عيسى بن ضيف الله حداد، مرجع سابق، ص٢٧٧ .

(3) Julius A.Bewer, Op.Cit., p453.

📖 **مجموعة قمران الحديثة** :

وهي مجموعة المخطوطات التي تمَّ العثور عليها في المواقع المتاخمة للبحر الميت المسماة بالكهوف الجنوبية. وتؤكد دراسات علم قراءة النصوص القديمة (الدراسات البيلوجرافية) أنَّ هذه المخطوطات تنتمي إلى النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، بينما يغطي بعضها الفترة الممتدة بين ٧٠م حتى ١٣٣م[1].

لقد توصل كروس من خلال دراسته التحليلية للمخطوطات إلى أنَّ مجموعة نصوص قمران الحديثة لا تظهر اختلافات كبيرة مع نصوص العهد القديم في صورتها الماسورية، في حين أنَّ مجموعة نصوص قمران القديمة تظهر اختلافات هائلة مع نصوص العهد القديم في صورتها الماسورية؛ الأمر الذي يرسخ الاعتقاد بأنَّ بدايات عمليات التحرير والتدقيق لنصوص العهد القديم تمت في النصف الأول من القرن الأول الميلادي على يد طائفة الفريسيين اليهودية[2]. ولكن عمليات عمليات التحرير والتدقيق والتنقيح التي قام بها الفريسيون لم تَسُد الأوساط اليهودية بمختلف توجهاتها إلاَّ خلال الفترة الزمنية بين التمرد الأول عام ٧٣م والتمرد الثاني عام ١٣٥م، أي خلال الفترة التي كانت فيها الغلبة لجماعة الفريسيين بين أوساط اليهود آنذاك[3].

وعن ذلك يقول سبينوزا: "فقد اختارها الفريسيون في ذلك العهد من بين كثير غيرها، وذلك بقرار منهم وحدهم". وقد كان مما أقره فريسيو العهد الثاني، حسب رأي سبينوزا، الأسفار الخمسة مضافًا إليها ما يسمى بأسفار الأنبياء وهي أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك.

---

(1) عيسى بن ضيف الله حداد، المرجع السابق، ص٢٧٨ . و James King West, Op.Cit., p9 .

(2) Bernhard W.Anderson, Op.Cit., p535-536.

(3) Ibid.

وفي عام ٩٠ ميلادية عقد الفريسيون مجمعًا في جامنيا ضم علماء اليهود من الفريسيين، تمَّ فيه إقرار الأسفار القانونية العبرية ونصوصها[1]، ومنها: **المزامير** **والأمثال** ونشيد **الأناشيد** وراعوث ودانيال وأيوب وعزرا ونحميا، في حين رفضوا أسفارًا أخرى، وقد بلغ عدد هذه الأسفار ستة وثلاثين سفرًا. لم تكن هذه النتيجة محل اتفاق بين اليهود، فمثلاً كان الفريسيون يعتبرون سفر دانيال قانونيًا، فيما لم تعتبره طائفة الصدوقيين سفرًا مقدسًا، وكذلك كان لجماعة قمران أسفار كثيرة لم ترد ضمن الأسفار القانونية، منها: **أخنوخ** **واليوبيلات** وغيرها. وقد كان هذا المجمع بداية الخلاف بين اليهود والمسيحيين حول نصوص العهد القديم[2].

وأرى أنَّ ثمة سبيلاً للاتفاق مع ما توصل إليه كروس، خصوصًا في ظل بعض الحقائق التي كشفت عنها مخطوطات قمران بعد مقارنتها بنصوص العهد القديم في صورته الماسورية المعتمدة لدى الأوساط اليهودية، ومنها:

١- لا تشتمل مجموعة نصوص قمران القديمة على آثار لعمليات تنقيح وتحرير، بل تظهر هذه النصوص في صورةٍ تكاد تخلو من أية عملية للتدقيق أو الضبط أو المراجعة أو المقارنة مع غيرها من النصوص.

٢- تظهر مجموعة نصوص قمران الحديثة وكأنها تسير وفق نظام معين يقترب من النظام العام الذي تسير عليه النصوص المقدسة المعتمدة فيما بعد، الأمر الذي يؤكد إلى حدٍ ما حدوث تدخل خارجي[3].

---

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p75, James King West, Op.Cit., p12.

(2) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p75-77.

(٣) عيسى بن ضيف الله حداد، مرجع سابق، ص٢٨٥-٢٨٦.

Julius A.Bewer، Op.Cit.، p455-456.

رابعًا: الجهود اليهودية في وضع وتثبيت نصوص العهد القديم

جاء في التلمود أنَّ "موسى تلقى التوراة في سيناء، ثم نقلها إلى يشوع بن نون ومن يشوع انتقلت إلى الشيوخ ومنهم إلى الأنبياء، ومن الأنبياء إلى المجمع الأعظم. ومن المجمع الأعظم إلى الأحبار"(١). ولم يقتصر الأمر على التوراة المكتوبة، بل ضم معها التلمود، التوراة الشفوية، الأمر الذي يعني أنَّ أحبار اليهود كان لهم دورٌ أساسي في إنتاج ما يسمى بالكتاب المقدس العبري(٢). كما ورد أيضًا في التلمود (**بابا باترا ١٤ب-١٥أ**) حديث عن تأليف أسفار العهد القديم، والقول إنَّ موسى (عليه السلام) هو الذي كتب أسفاره الخمسة(٣). كما تحدث التلمود عن أنَّ يشوع هو الذي كتب سفر يشوع وثماني فقرات من أسفار موسى الخمسة، وهي الواردة في (تثنية٣٤: ٥-١٢)(٤). كما أكد أنَّ **صموئيل** هو الذي كتب أسفار **صموئيل والقضاة وروت**، وأنَّ **داود** هو كاتب سفر **المزامير**، وأنَّ **إرميا** هو الذي كتب سفره وسفر **الملوك**، وأنَّ **حزقيال** ورفقاءه هم الذين كتبوا أسفار **إشعياء والأمثال ونشيد الأناشيد**، كما أنَّ **عزرا** هو الذي كتب سفره(٥).

وبناء على ذلك فقد اعتمد أحبار اليهود وعلماؤهم على التوراة التي كتبها عزرا ونحميا وغيرهما، واعتبروها مادةً تحتاج إلى الشرح والتفسير والتنقيح، أي أنَّ هدفهم الأساسي في هذه المرحلة تركز في توضيح الشريعة المكتوبة، إلاَّ أنَّ ذلك قادهم فيما بعد إلى وضع ما عُرف بالشريعة الشفوية الممثلة في التلمود، الذي فاق الشريعة اليهودية في أهميته لدى الأوساط اليهودية. ومن بين أحبار اليهود بزغ نجم

(١) מנשה דובשני، עמ"189 ؛ אשר וייזר، עמ"9 .

(٢) عيسى بن ضيف الله حداد، مرجع سابق، ص٣٠١ .

(3) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit, p4.

(4) Ibid: p42.

(5) Ibid.

ثلاث شخصيات كان لها دورٌ كبير في وضع وتثبيت نصوص العهد القديم، وهم: هليل البابلي، ويوحانان بن زكاي، وعكيفا بن يوسف.

هليل البابلي (٧٠ق.م - ١٠م)

يُعد هليل البابلي من أعظم علماء اليهود وأحبارهم، وله دوره وإسهاماته في وضع قواعد لفهم ما جاء في العهد القديم[١]. فكان أول من شرح فقرتين بفقرة ثالثة، حيث يمكن إزالة التناقض بين فقرتين باستخدام فقرة ثالثة[٢]. وينوه التلمود البابلي إلى دوره فيقول: "عندما نسيت إسرائيل التوراة جاء عزرا من بابل ليعيدها، وعندما نسيت إسرائيل مرةً أخرى التوراة، جاء هليل البابلي ليردها"[٣].

وقد بلغ هليل منزلةً عظيمة لدرجة أصبح اليهود يضربون به الأمثال لمن لا يهتم بدراسة التوراة مدعيًا الفقر أو قلة الرزق: "**كانوا يقولون له: لم تكن أكثر فقرًا من هليل** ". ويعد القصص التلمودي المرجع الأساسى والرئيسى في الحديث عن هليل البابلي، فهناك أسطورةٌ تلمودية تتحدث عن هليل بأنه ينحدر من نسل داود، وهو لم يغادر أرض بابل ليذهب إلى أرض فلسطين، لذلك أُطلق عليه "هليل البابلي". ومما قيل عن هليل إنه كان حاذقًا في اللغات، وصاحب خبرة في الأعشاب والحيوانات، كما كان يتمتع بمعرفةٍ واسعة في مختلف الأمور، خصوصًا اهتمامه بالجوانب الأخلاقية على غرار كتابات سقراط. ومما يُقال عنه أيضًا إنه تعلم الكثير من حكماء اليونان، خصوصًا في الإسكندرية، التي كانت منذ القرن الثالث قبل

---

(1) Ibid., p76.

(٢) زالمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة. د. أحمد محمود محمود هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م ، ص٢١؛ والدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٢٤-٢٥ .

(٣) אהרן קמינקא: הלל، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח ،

(URL:http://www.daat.ac.il) cited in April 2007.

الميلاد معقلاً لكل العلوم والدراسات اللغوية والفلسفية. ومن الأمور التي تعلمها هليل وبرع فيها بفضل اليونان المنهج اللغوي في بحوثه عن القسم الثالث من أقسام العهد القديم ، وهو المكتوبات[١].

ومن أبرز الأعمال التي تُنسب إلى هليل البابلي وقوفه أمام سلطة الكهنة، والحد من نفوذهم، معتمدًا في ذلك على ما جاء في المقرا، والقول بأنَّ من حق كل من هو يهودي أن يتمتع بما يتمتعون به[٢].

يوحانان بن زكاي (القرن الأول الميلادي)

ينتمي يوحانان بن زكاي إلى طائفة الفريسيين، وهو من تلاميذ هليل البابلي ويتمتع بمكانةٍ مرموقة في أدبيات التلمود[٣]. حيث وضعه التلمود في مصاف عزرا الكاهن وهليل، ومن قبلهما موسى (عليه السلام). ويُشار إلى دوره الكبير في ضبط وقوننة نصوص التوراة في نهاية القرن الأول الميلادي[٤]. وتحديدًا بعد سقوط القدس في أيدي الرومان عام ٧٠م، قام يوحانان بن زكاي وحصل على تصريح من الرومان بإعادة تشكيل السنهدرين مرةً أخرى، ودارت مناقشات حول قداسة بعض أسفار العهد القديم، وانتهت المناقشات في نهاية الأمر إلى الاعتراف بقدسية أسفار العهد القديم[٥].

ومما يُقال عن الربي يوحانان بن زكاي إنه **"لولا ما قام به لنُسيت التوراة من إسرائيل"**[٦]. وحسب روايات التلمود فقد عاش يوحانان بن زكاي مثل موسى

---

(١) שם.

(٢) שם.

(٣) مادة יוחנן בן זכאי، אנציקלופדיה יהודית، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח، URL:http://www.daat.ac.il) cited in April 2007 ؛ و Bernhard W.Anderson, Op.Cit., p535.

(4) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p66, p68.

(٥) عيسى بن ضيف الله حداد، مرجع سابق، ص٣٠٢.

(٦) אנציקלופדיה יהודית، יוחנן בן זכאי، שם.

(عليه السلام) وهليل البابلي مائة وعشرين عامًا: أربعون عامًا في التجارة وأربعون عامًا في التعلُّم وأربعون عامًا يعلم التوراة، وكان محبًا للسلام ومناهضًا للحرب ضد الرومان. ومن المعروف عن الربي يوحانان بن زكاي أنه دخل في مناقشات مع طائفة الصدوقيين حسب روايات التلمود (**مناحوت٥٥: صفحة١**)[١].

عكيفا بن يوسف (المتوفى عام ١٣٢م)

تمتع عكيفا بن يوسف بدورٍ مهم في تثبيت النص وقوننته ، أي جعله نصًا مقدسًا، أو إضفاء القدسية عليه[٢]. وقد أشاد التلمود بعبقريته التي فاقت- حسب رأي التلمود- عبقرية النبي موسى (عليه السلام) لدرجة أن ورد في التلمود: "**الأمور التي خفيت على موسى انكشفت للربي عكيفا**"، الأمر الذي جعل الجمارا تتحدث عن أنَّ موسى النبي نفسه طلب ممن يعطيه التوراة أن يجعل الربي عكيفا مكانه ويسلمه التوراة حسب روايات التلمود (**مناحوت٢٩: ٢٠**)[٣].

أثبت عكيفا بن يوسف عبقريةً في استنباط معان خفية من النص، فكان عكيفا يعتبر كل حرف من حروف النص المقدس ذا قدسية كبيرة ويحمل معانٍ خفية[٤]. ويمكن القول إنَّ نص العهد القديم، الذي أقره عكيفا كان هو الأساس الذي قامت عليه مختلف نسخ العهد القديم فيما بعد عام ١٣٠ ميلادية. وعلى الرغم من ذلك لم يسلم نص العهد القديم، في الصورة التي أقرها عكيفا، من الاختلاف معه من جانب التلموديين. وكانت بداية الاختلاف مع نص عكيفا على مستوى التغير في شكل الحروف أو التغير في المضمون الناتج عن قناعات دينية مختلفة[٥].

---

(١) שם.

(2)Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p76 .

(٣) פ שחר، לדמותו של רבי עקיבא، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח، .

(URL:http://www.daat.ac.il) cited in April 2007, Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p12 .

(4) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p76-77.

(5) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit. p79.

بدأ الربي عكيفا حياته راعيًا للغنم وهو في سن الأربعين، وحسب الأساطير فقد تحول ليكون أكبر حكماء إسرائيل عند هذه السن، فبدأ في تعلُّم التوراة على مدى عشرين عامًا، ليرجع ويعلم التوراة التي تعلمها لخمسة شيوخ هم: **الربي ميئير** والربي **شمعون بر يوحاي** والربي **يوسي** والربي **يهودا** والربي **إليعزر بن شمواع**[١]. وإيمانًا من جانب الربي عكيفا بضرورة تحقيق الخلاص لبني إسرائيل، فقد أيد باركوخبا وانتهى إلى أنه مخلص بني إسرائيل (**سنهدرين٩٣: ٢**)[٢].

ويأتي بعد ذلك الدور الأكبر لما يُعرف بالماسوريين في ضبط النص وقوننته، وذلك في الفترة بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين. لقد تعامل الماسوريون مع النصوص المقدسة بتوقيرٍ كامل، وكانوا عبارة عن فرقتين: الفرقة الأولى تحمل اسم "**المدرسة الغربية الفلسطينية**"، والفرقة الثانية كانت تحمل اسم "**المدرسة الشرقية البابلية**"[٣]. تركز عمل هاتين الفرقتين على تثبيت النصوص المقدسة باللغة العبرية واللغة الآرامية[٤]. والرأي السائد أنَّ المدرسة الغربية الفلسطينية برئاسة أهارون بن موسى بن أشير (المعروف اختصارًا بابن أشير) هي التي تحملت الدور الأهم في تثبيت نصوص العهد القديم، في حين تمَّ تقليص دور المدرسة الشرقية البابلية واستبعاد مادتها[٥]. قامت هذه المدرسة برئاسة ابن أشير بتقسيم النص المقدس إلى فقرات، ووضعوا القواعد التي تساعد على قراءة النص وكان ذلك في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي[٦]. وثمة رأي بأنَّ ستة أجيال من عائلة

---

(١) פ שחר، לדמותו של רבי עקיבא، שם .

(٢) שם .

(3) Robert H. Pfeiffe, Op.Cit., p90.

(٤) زالمان شازار، مرجع سابق، ص٢٢، ص٤٣؛ وعيسى بن ضيف الله حداد، مرجع سابق، ص٣٠٦- ٣٠٧ .

(5) Julius A. Bewer, Op.Cit., p450 .

(6) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p78.

أشير اهتمت بضبط النص وذلك على الترتيب التالي: **أشير- نحميا ابن أشير- موشيه بن نحميا- أشير بن موشيه- موشيه بن أشير- أهارون بن موشيه**[1].

وفي هذا الإطار انحصر دور الماسوريين في وضع النصوص المقدسة على كيفية قابلة للقراءة، حيث كانت النصوص في البداية مكتوبة بدون فواصل بين الكلمات، الأمر الذي كان يمثل صعوبةً عند قراءة النصوص. فعمد الماسوريون إلى وضع منظومة الحركات الصوتية والنقاط التي تسهل من قراءة النصوص، كما نظموا النصوص في فقرات ومقاطع[2]. كما عمل الماسوريون على وضع قواعد للغة ولكنها كانت عملية معقدة نظرًا إلى وجود إشكالية لغوية تتمثل في خضوع اللغة العبرية القديمة لتطورات هائلة من انتقالها من المرحلة الكنعانية القديمة إلى المرحلة الآرامية، بالإضافة إلى تأثرها بالمحيط الحضاري حولها، الأمر الذي جعل هذه المسألة أكثر تعقيدًا[3].

ومن التعديلات التي أدخلها الماسوريون على النص المقدس لتوضيحه، ما يُسمى "المقروء وليس مكتوبًا" و"المكتوب وليس مقروءًا"[4]. ومن أمثلة المكتوب وليس مقروءًا (كلمة "אִם إذا/ لو" كما وردت في (صموئيل الثاني١٣: ٣٣/ ١٥:

---

(١) מנשה דובשני، עמ"32 .

(٢) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص١٩؛

Julius A.Bewer, Op.Cit., p451, Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p82. p89.

(٣) عيسى بن ضيف الله حداد، مرجع سابق، ص٣٠٨ .

(٤) ד.אייזנשטיין: כתיב ולא קרי، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח ،

(URL:http://www.daat.ac.il) cited in may2006 .

و: מנחם בן יצחק: קרי וכתיב، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח، **1993**،

(URL:http://www.daat.ac.il) cited in may2006.

Robert H. Pfeiffer، Op.Cit., p93, Julius A.Bewer, Op.Cit, p451-452.

٢١ "וְעַתָּה אַל יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל לִבּוֹ דָּבָר לֵאמֹר כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ מֵתוּ כִּי **אם** ( ) אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת: وَالآنَ لاَ يَضَعَنَّ سَيِّدِي الْمَلِكُ فِي قَلْبِهِ شَيْئًا قَائِلاً إِنَّ جَمِيعَ بَنِي الْمَلِكِ قَدْ مَاتُوا إِنَّمَا أَمْنُونُ وَحْدَهُ مَاتَ"/ "וַיַּעַן אִתַּי אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמַר: חַי יְהוָה וְחֵי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי **אם** ( ) בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִהְיֶה שָּׁם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אִם לְמָוֶת אִם לְחַיִּים כִּי שָׁם יִהְיֶה עַבְדֶּךָ: فَأَجَابَ إِتَّايُ الْمَلِكَ: حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ وَحَيٌّ سَيِّدِي الْمَلِكُ، إِنَّهُ حَيْثُمَا كَانَ سَيِّدِي الْمَلِكُ إِنْ كَانَ لِلْمَوْتِ أَوْ لِلْحَيَاةِ فَهُنَاكَ يَكُونُ عَبْدُكَ أَيْضًا") وكلمة "אֶת" في (إرميا ٣٥: ١٦ "כִּי הֵקִימוּ בְּנֵי יְהוֹנָדָב בֶּן רֵכָב **אֶת** מִצְוַת אֲבִיהֶם אֲשֶׁר צִוָּם וְהָעָם הַזֶּה לֹא שָׁמְעוּ אֵלָי: لأَنَّ بَنِي يُونَادَابَ بْنِ رَكَابَ قَدْ أَقَامُوا وَصِيَّةَ أَبِيهِمِ الَّتِي أَوْصَاهُمْ بِهَا. أَمَّا هَذَا الشَّعْبُ فَلَمْ يَسْمَعْ لِي"). ومن أمثلة المقروء وليس مكتوبًا (كلمة "בָּאִים" في إرميا٣١: ٣٧ "הִנֵּה יָמִים(בָּאִים) נְאֻם- יְהוָה וְנִבְנְתָה הָעִיר לַיהוָה מִמִּגְדַּל חֲנַנְאֵל שַׁעַר הַפִּנָּה: هَا أَيَّامٌ تَأْتِي يَقُولُ الرَّبُّ وَتُبْنَى الْمَدِينَةُ لِلرَّبِّ مِنْ بُرْجِ حَنَنْئِيلَ إِلَى بَابِ الزَّاوِيَةِ"/ وكلمة "פְּרָת" في (صموئيل الثاني٨: ٣) "וַיַּךְ דָּוִד אֶת הֲדַדְעֶזֶר בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ בִּנְהַר (פְּרָת): وَضَرَبَ دَاوُدُ هَدَدَ عَزَرَ بْنَ رَحُوبَ مَلِكَ صُوبَةَ حِينَ ذَهَبَ لِيَرُدَّ سُلْطَتَهُ عِنْدَ نَهْرِ الْفُرَاتِ"[1]. كما قام الماسوريون بإدخال تعديلات على متن النصوص، ومن أمثلة ذلك ما أشار إليه "إدموند جاكوب" من أنَّ النص الوارد في (تكوين ١٨: ٢٢ "وَأَمَّا إِبْرَاهِيمُ فَكَانَ لَمْ يَزَلْ قَائِمًا أَمَامَ الرَّبِّ") كان في صيغته الأصلية "وَأَمَّا يهوه فَكَانَ لَمْ يَزَلْ قَائِمًا أَمَامَ الرَّبِّ"[2]. ومن التعديلات التي أدخلها الماسوريون أيضًا على النصوص المقدسة إضافة كلمات وحذف كلمات،

(١) י.ד.אייזנשטיין: שם، מנחם בן יצחק: שם .

(٢) عيسى بن ضيف الله حداد، مرجع سابق، ص٣٠٩ .

ووضع النقاط على العديد من الحروف والكلمات للدلالة على شكهم في صحة القراءة المعترف بها[١].

ومن أبرز الأمثلة التي تبين مدى تدخُّل الماسوريين في متن النصوص بالإضافة والحشو، مقارنة سفر إرميا في الترجمة السبعينية وفي النص الماسوري المعتمد، حيث توضح المقارنة أنَّ النص الوارد في الترجمة السبعينية للسفر أكثر قصرًا عن النص الماسوري، حيث يشتمل السفر في النص الماسوري المعتمد على ٢٧٠٠ كلمة زائدة عن السفر الوارد في الترجمة السبعينية. كما أنَّ هناك مقاطع كاملةً تغيب عن النص الوارد في الترجمة السبعينية للسفر[٢].

يمكننا القول إنَّ دور الماسوريين قد تجاوز التنظيم والتنسيق ووضع الحركات الصوتية إلى التدخل في صياغة النص حسب الضرورة التاريخية حينًا، وحينًا آخر لوجود صعوبات في متن النصوص استلزمت التدخل والتغيير من جانبهم. بل إنَّ البعض رأى أنَّ الماسوريين تجاوزوا ذلك ليصلوا إلى مستوى التأليف الجديد، الذي يعتمد على التوفيق والتوليف بين العديد من المصادر: **"ففي اللحظة التي أنجز فيها الماسوريون استكمال النص المقدس أخفوا عن ساحة الاستعمال المخطوطات السابقة"**[٣].

إذن فعلى الرغم من كل هذه الجهود اليهودية، التي ركزت على نص العهد القديم من قبل مدارس الماسوريين على مدى أكثر من ثلاثة قرون، ومن قبلهم أحبار اليهود على مدى قرون طويلة، امتدت من القرن الأول الميلادي وحتى القرن السابع الميلادي، إلاَّ أنَّ نص العهد القديم لا يزال يعكس صعوبات كثيرة ومشكلات

---

(١) سبينوزا، مرجع سابق، ص١٩ ، Julius A.Bewer, Op.Cit., p453 .

(٢) عيسى بن ضيف الله حداد، المرجع السابق، ص٣١٠ .

(٣) المرجع نفسه، ص٣١٢ .

واضحة على مستوى الشكل والمضمون. ويبدو أنه منذ وضع الكاهن عزرا "الكاتب لشريعة الرب" المشروع الأول الموحد للنص المقدس، عمل ورثته من الأحبار والماسوريين على مواصلة الجهود لتزويد هذا البناء المقدس بمكوناته التشريعية والتاريخية والأدبية على مدى القرون المتتالية، مما أسهم في خروج نص العهد القديم في صورته النهائية.

وتبين لنا أنه على الرغم من أنَّ التلمود يسلم ببعض الآراء الماسورية حول العهد القديم مثل قيام موسى بتأليف الأسفار الخمسة، وقيام داود بكتابة سفر المزامير كاملاً، وقيام سليمان بكتابة سفر نشيد الأناشيد والأمثال والجامعة، إلاَّ أنَّ التلمود قد حفظ لنا أيضًا بعض الملاحظات النقدية، والآراء التي تتعارض مع ما جاءت به الماسورا[1].

أولى الملاحظات النقدية التي اشتملت عليها أدبيات التلمود الإشارة إلى تلك التناقضات الكثيرة الموجودة بين الأسفار، وكيفية تفسيرها، وتحديد مؤلفيها، وزمان ومكان تأليفها، وما هي مراحل التغير التي مرت بها حتى وصلت إلى صورتها الحالية[2]. ولكن على الرغم من وجود هذه الملاحظات النقدية من جانب علماء التلمود، إلاَّ أنهم عادةً ما كانوا يتغاضون عنها بكياسة، أو يحاولون تبريرها وتسويغها بواسطة ما عُرف بالتفسير الرمزي أو المجازي فيما بعد[3].

وفي مرحلةٍ تالية بدأ علماء التلمود في الكشف عن شخصية كل مؤلف من مؤلفي أسفار العهد القديم. وتشير أدبيات التلمود إلى أنَّ "يشوع كتب سفره" وكذلك صموئيل كتب سفره وسفر القضاة وسفر روث[4]. وعلى خلاف الماسورا

---

(١) زالمان شازار، مرجع سابق، ص٢٩ .

(٢) نفسه، الصفحة نفسها .

(٣) نفسه، ص٣٩ .

(٤) نفسه، ص٣٠-٣١ .

التقليدية التي تنسب إلى سليمان كتابة أسفار الأمثال ونشيد الأناشيد والجامعة، تشير أدبيات التلمود وتؤخر زمن هذه الأسفار، وتنسبها إلى حزقيال وجماعته[١]. كما ينسب التلمود أسفار حزقيال ودانيال وأسفار الأنبياء الاثنا عشر وأستير إلى أعضاء المجمع اليهودي الأكبر[٢].

ومن علماء التلمود من لم يكتفِ بذلك، بل أراد التعمق في البحث في مضمون كل سفر وحجم نتاج كل نبي داخل الأسفار ذاتها، الأمر الذي جعلهم لا يتحرجون من إخراج نصوص من عند هذا النبي ونسبها إلى نبي آخر. كما أنَّ علماء التلمود خالفوا الماسورا في ترتيب الأسفار، حيث جاء إشعياء بعد حزقيال وذلك على عكس المألوف في النص الماسوري[٣].

ومن الأمور الأخرى التي اهتم بها بعض علماء التلمود مسألة تدوين العهد القديم وتثبيته. وقد أشار معظمهم في كتاباته إلى أنَّ عزرا ومعاصريه هم من دونوا العهد القديم[٤]. كما اهتم علماء التلمود بداخل النصوص من حيث الصور اللغوية التي تشتمل عليها الأسفار، كما توصلوا على سبيل المثال إلى تحديد القرابة الأدبية بين سفر التثنية وسفر يشوع من حيث أسلوب السفرين[٥]. فضلاً عن ذلك فقد أدرك بعض علماء التلمود أنَّ أسفار العهد القديم لا تضم مادةً دينيةً خالصة، بل إنها تضم بعض الأساطير والأناشيد الموغلة في القدم، والتي تعود إلى فترةٍ أسبق بكثير من زمن هذه الأسفار[٦]. كما أنهم لاحظوا سمتي التكرار والتناقض السائدتين في بعض أسفار العهد القديم وتناولوهما بالشرح والتفسير[٧].

---

(١) نفسه، ص٣١ .

(٢) نفسه، الصفحة نفسها .

(٣) زالمان شازار، مرجع سابق، ص٣٢ .

(٤) المرجع نفسه، ص٣٤ .

(٥) نفسه، ص٣٤-٣٥ .

(٦) نفسه، ص٣٥ .

(٧) نفسه، ص٣٥-٣٧ .

وإذا كانت فترة العصر الوسيط تمثل أخصب الفترات التي عاشها اليهود عبر تاريخهم الطويل، مما كان له عظيم الأثر على رؤيتهم للعهد القديم ونقده، وكانت بدايات هذا النقد تتعلق بالنص وضبطه، ووضع التشكيل وعلامات القراءة، إلاَّ أنه من المهم أن نركز على الاتجاهات النقدية الجديدة التي طرأت على مجالات نقد العهد القديم بين أوساط اليهود، من قبيل التعاطي والتجاوب مع الحياة المزدهرة علميًا وحضاريًا في ظل البيئة العربية الإسلامية في الأندلس.

كانت بداية هذه الاتجاهات النقدية الجديدة مع "**النقد اللغوي**" للعهد القديم، وهو يُعد تكملةً لما بدأه أصحاب الماسورا عند تثبيت النص وتوضيحه. ومن رواد هذا الاتجاه: الطبيب (**يهوذا بن قوريش**) الذي كان أول باحث في علم النحو، وأول من استخدم أسلوب مقارنة الكلمات العبرية بنظائرها في اللغات العربية والآرامية والبربرية[١]. وكانت هذه طريقة جديدة للبحث في لغة العهد القديم وشرح المفردات العبرية.

وجاء (**الربي يونا بن جناح**) بكتابه "**النقد**" المكتوب باللغة العربية، والذي يتضمن كتابيه "**التراكيب**" و"**الأصول**" ليضع أربع عشرة قاعدة على مستوى التراكيب، تمكنه من اكتشاف حوالى مائتي تعديل داخل نصوص العهد القديم، بالإضافة إلى الكشف عن انتقال حروف وكلمات من مكانها إلى مكان آخر، أو إقحام فقرات في غير مكانها[٢].

وإذا كان "النقد اللغوي" يركز على لغة نصوص العهد القديم ومفرداته والبحث في سياق ومضمون الفقرات، فقد تجاوز النقد اليهودي هذه المرحلة ليدخل مرحلة "النقد الديني"، التي تعتبر إحدى مظاهر التأثر بالبيئة الإسلامية فكريًا

(١) زالمان شازار، مرجع سابق، ص٢٥ .

(٢) المرجع السابق، ص٢٥-٢٦ .

ودينيًا. ومن أمثلة هذا الاتجاه ما قاله (**الربي سعديا الفيومي**) بأنَّ كل كتابات العهد القديم مصدرها الوحي[١]. ولكن هذه الرؤية اليهودية لنصوص العهد القديم اصطدمت بحقيقة التناقضات التي تصل أحيانًا إلى درجة الاختلاف بين النصوص، فضلاً عن الصور التجسيدية التي تعبر عن الإلوهية، الأمر الذي اضطر سعديا إلى تفسير النصوص بما يتعارض مع الصورة التي كُتبت بها، وتقريب فكر المعجزة إلى العقل اليهودي[٢].

ومن الاتجاهات النقدية الجديدة التي ظهرت بين اليهود في فترة العصر الوسيط اتجاه "**النقد التاريخي**" الذي يبحث في الخلفيات التاريخية التي تعرضها الأسفار، وإبداء الرأي فيها بناء على معلومات ورد ذكرها في أسفار أخرى، وتحديد متى وأين تمَّ تأليف بعض أسفار التوراة عن طريق تحليل المادة التاريخية في الأسفار، ومقارنتها بأخرى داخل السفر نفسه، أو في أسفار أخرى[٣]. وكان (**الربي أبراهام بن عزرا**) هو أبرع من مثَّل اتجاه "النقد التاريخي" فقد استفاد من كونه أفضل النحاة في عصره، وبراعته في لغة العهد القديم، واستخدم النتائج التي توصل إليها علم اللغة في تلك الفترة في تفاسيره، فضلاً عن استفادته من جميع نتائج البحث الديني في عصره وفي العصور السابقة عليه[٤].

خامسًا: ملامح نقد العهد القديم: شواهد نصية

تعرضت نصوص العهد القديم ذاتها للحديث عن التناقض والتلفيق الذي نال من نصوص العهد القديم سواء على يد الكتبة الذين يدعون الوحي، أو على يد بني

---

(١) نفسه، ص٢٦-٢٧ .

(٢) نفسه ، ص٢٧ .

(٣) د.محمد خليفة حسن د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص٢٧-٣١ .

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

إسرائيل عامة. وعندما تتحدث نصوص العهد القديم عن هذه الأشكال من التحريف والتلفيق، فإنما نعتبر ذلك من قبيل بقايا النقد الذاتي. وفيما يلي بعض أشكال النقد الذاتي من داخل نصوص العهد القديم.

ففي سفر إشعياء يأتي جزء من نبوءاته تحت اسم "**نبوءات الويل**" لبني إسرائيل بسبب خطاياهم وآثامهم(١). فيقول في أحد المواضع مخاطبًا بني إسرائيل: "שִׁמְעוּ דְבַר יְהוָה קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה"(٢): اِسْمَعُوا كَلاَمَ الرَّبِّ يَا قُضَاةَ سَدُومَ!. اصْغُوا إِلَى شَرِيعَةِ إِلَهِنَا يَا شَعْبَ عَمُورَةَ". ويُفهم ضمنيًا من هذه الفقرة أنَّ بني إسرائيل قد تخلوا عن شريعة الرب. ويتحدث في موضع آخر عن تحريف النصوص بشكل أكثر وضوحًا:

"הוֹי הַמַּעֲמִיקִים מֵיהוָה לַסְתִּר עֵצָה וְהָיָה בְמַחְשָׁךְ מַעֲשֵׂיהֶם וַיֹּאמְרוּ מִי רֹאֵנוּ וּמִי יֹדְעֵנוּ. הַפְכְּכֶם אִם כְּחֹמֶר הַיֹּצֵר יֵחָשֵׁב כִּי יֹאמַר מַעֲשֶׂה לְעֹשֵׂהוּ לֹא עָשָׂנִי וְיֵצֶר אָמַר לְיֹצְרוֹ לֹא הֵבִין"(٣): وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَتَعَمَّقُونَ لِيَكْتُمُوا رَأْيَهُمْ عَنِ الرَّبِّ فَتَصِيرُ أَعْمَالُهُمْ فِي الظُّلْمَةِ وَيَقُولُونَ: مَنْ يُبْصِرُنَا وَمَنْ يَعْرِفُنَا؟. يَا لَتَحْرِيفِكُمْ! هَلْ يُحْسَبُ الْجَابِلُ كَالطِّينِ حَتَّى يَقُولَ الْمَصْنُوعُ عَنْ صَانِعِهِ: لَمْ يَصْنَعْنِي أَوْ تَقُولُ الْجُبْلَةُ عَنْ جَابِلِهَا: لَمْ يَفْهَمْ؟".

وينتقد إرميا أحد أعظم أنبياء ما قبل السبي رجال التوراة بشدة: "אֵיכָה תֹאמְרוּ חֲכָמִים אֲנַחְנוּ וְתוֹרַת יְהוָה אִתָּנוּ אָכֵן הִנֵּה לַשֶּׁקֶר עָשָׂה עֵט שֶׁקֶר סֹפְרִים"(٤): كَيْفَ تَقُولُونَ: نَحْنُ حُكَمَاءُ، وَشَرِيعَةُ الرَّبِّ مَعَنَا؟. حَقًّا إِنَّهُ إِلَى الْكَذِبِ

---

(١) د. محمد خليفة حسن: مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، مرجع سابق، ص٨٥-٨٦.

(٢) ישעיהו 1: 10.

(٣) ישעיהו 29: 15-16.

(٤) ירמיהו 8:8.

حَوَّلَهَا قَلَمُ الْكَتَبَةِ الْكَاذِبُ". وتوضح هذه الفقرة كيف أنَّ التدخل من جانب رجال التوراة كان تدخلاً أدَّى إلى تغيير النص عن مساره الصحيح[1]. ويقول في موضع آخر: "אִם יִסָּתֵר אִישׁ בַּמִּסְתָּרִים וַאֲנִי לֹא אֶרְאֶנּוּ נְאֻם יְהוָה: הֲלוֹא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא נְאֻם יְהוָה. שָׁמַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר אָמְרוּ הַנְּבִאִים הַנִּבְּאִים בִּשְׁמִי שֶׁקֶר לֵאמֹר: חָלַמְתִּי חָלָמְתִּי"[2]: إِذَا اخْتَبَأَ إِنْسَانٌ فِي أَمَاكِنَ مُسْتَتِرَةٍ أَفَمَا أَرَاهُ أَنَا يَقُولُ الرَّبُّ؟ أَمَا أَمْلأُ أَنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ يَقُولُ الرَّبُّ؟ قَدْ سَمِعْتُ مَا قَالَهُ الأَنْبِيَاءُ الَّذِينَ تَنَبَّؤوا بِاسْمِي بِالْكَذِبِ قَائِلِينَ: حَلُمْتُ حَلُمْتُ" فقد تمَّ تحريف كلمة الله بيد الكتبة الكذبة. وها هو يؤكد وقوع التحريف بشكلٍ قاطع ويتوعد بالعقاب أولئك الذين لا زالوا يتحدثون عن كلام الرب الذي حرفوه: "וְכִי יִשְׁאָלְךָ הָעָם הַזֶּה אוֹ הַנָּבִיא אוֹ כֹהֵן לֵאמֹר מַה מַּשָּׂא יְהוָה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם אֶת מַה מַּשָּׂא וְנָטַשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם יְהוָה. וְהַנָּבִיא וְהַכֹּהֵן וְהָעָם אֲשֶׁר יֹאמַר מַשָּׂא יְהוָה וּפָקַדְתִּי עַל הָאִישׁ הַהוּא וְעַל בֵּיתוֹ. כֹּה תֹאמְרוּ אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶל אָחִיו: מֶה עָנָה יְהוָה וּמַה דִּבֶּר יְהוָה. וּמַשָּׂא יְהוָה לֹא תִזְכְּרוּ עוֹד כִּי הַמַּשָּׂא יִהְיֶה לְאִישׁ דְּבָרוֹ וַהֲפַכְתֶּם אֶת דִּבְרֵי אֱלֹהִים חַיִּים יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵינוּ. כֹּה תֹאמַר אֶל הַנָּבִיא: מֶה עָנָךְ יְהוָה וּמַה דִּבֶּר יְהוָה. וְאִם מַשָּׂא יְהוָה תֹּאמֵרוּ לָכֵן כֹּה אָמַר יְהוָה יַעַן אֲמָרְכֶם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה מַשָּׂא יְהוָה וָאֶשְׁלַח אֲלֵיכֶם לֵאמֹר לֹא תֹאמְרוּ מַשָּׂא יְהוָה. לָכֵן הִנְנִי וְנָשִׁיתִי אֶתְכֶם נָשֹׁא וְנָטַשְׁתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הָעִיר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וְלַאֲבוֹתֵיכֶם מֵעַל פָּנָי. וְנָתַתִּי עֲלֵיכֶם חֶרְפַּת עוֹלָם וּכְלִמּוּת עוֹלָם אֲשֶׁר לֹא תִשָּׁכֵחַ"[3]: وَإِذَا سَأَلَكَ هَذَا الشَّعْبُ أَوْ نَبِيٌّ أَوْ كَاهِنٌ: مَا وَحْيُ

---

(١) د.محمد خليفة حسن د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٥ .

(٢) ירמיהו 23: 25-24 .

(٣) ירמיהו 23: 40-33 .

الرَّبِّ؟ فَقُلْ لَهُمْ: أَيُّ وَحْيٍ؟ إِنِّي أَهجركمْ هُوَ قَوْلُ الرَّبِّ. فَالنَّبِيُّ أَوِ الْكَاهِنُ أَوِ الشَّعْبُ الَّذِي يَقُولُ: وَحْيُ الرَّبِّ أُعَاقِبُ ذَلِكَ الرَّجُلَ وَبَيْتَهُ. هَكَذَا تَقُولُونَ الرَّجُلُ لِصَاحِبِهِ والرَّجُلُ لأَخِيهِ: بِمَاذَا أَجَابَ الرَّبُّ وَمَاذَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ؟ أَمَّا وَحْيُ الرَّبِّ فَلاَ تَذْكُرُوهُ بَعْدُ لأَنَّ كَلِمَةَ كُلِّ إِنْسَانٍ تَكُونُ وَحْيَهُ إِذْ قَدْ حَرَّفْتُمْ كَلاَمَ الإِلَهِ الْحَيِّ رَبِّ الْجُنُودِ إِلَهِنَا. هَكَذَا تَقُولُ لِلنَّبِيِّ: بِمَاذَا أَجَابَكَ الرَّبُّ وَمَاذَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ؟. وَإِذَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ: وَحْيُ الرَّبِّ فَلِذَلِكَ هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: مِنْ أَجْلِ قَوْلِكُمْ هَذِهِ الْكَلِمَةَ: وَحْيُ الرَّبِّ وَقَدْ أَرْسَلْتُ إِلَيْكُمْ قَائِلاً لاَ تَقُولُوا: وَحْيُ الرَّبِّ. لِذَلِكَ هَئَنَذَا أَنْسَاكُمْ نِسْيَانًا وَأَرْفُضُكُمْ مِنْ أَمَامِ وَجْهِي أَنْتُمْ وَالْمَدِينَةَ الَّتِي أَعْطَيْتُكُمْ وَآبَاءَكُمْ إِيَّاهَا. وَأَجْعَلُ عَلَيْكُمْ عَارًا أَبَدِيًّا وَخِزْيًا أَبَدِيًّا لاَ يُنْسَى". حتى إنَّ سفر إرميا نفسه يقر بوقوع التحريف فيه "וְיִרְמְיָהוּ לָקַח מְגִלָּה אַחֶרֶת וַיִּתְּנָהּ אֶל בָּרוּךְ בֶּן-נֵרִיָּהוּ הַסֹּפֵר וַיִּכְתֹּב עָלֶיהָ מִפִּי יִרְמְיָהוּ אֵת כָּל דִּבְרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר שָׂרַף יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה בָּאֵשׁ וְעוֹד נוֹסַף עֲלֵיהֶם דְּבָרִים רַבִּים כָּהֵמָּה"[1]: فَأَخَذَ إِرْمِيَا دَرْجًا آخَرَ وَدَفَعَهُ لِبَارُوخَ بْنِ نِيرِيَّا الْكَاتِبِ فَكَتَبَ فِيهِ عَنْ فَمِ إِرْمِيَا كُلَّ كَلاَمِ السِّفْرِ الَّذِي أَحْرَقَهُ يَهُويَاقِيمُ مَلِكُ يَهُوذَا بِالنَّارِ وَزِيدَ عَلَيْهِ أَيْضًا كَلاَمٌ كَثِيرٌ مِثْلُهُ".

ولا يزال إرميا ينتقد كذب رجال التوراة فيقول: "כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אַל יַשִּׁיאוּ לָכֶם נְבִיאֵיכֶם אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם וְקֹסְמֵיכֶם וְאַל תִּשְׁמְעוּ אֶל חֲלֹמֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַחְלְמִים. כִּי בְשֶׁקֶר הֵם נִבְּאִים לָכֶם בִּשְׁמִי: לֹא שְׁלַחְתִּים נְאֻם יְהוָה"[2]: لأَنَّهُ هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ: لاَ تَغُشَّكُمْ أَنْبِيَاؤُكُمُ الَّذِينَ فِي وَسَطِكُمْ وَعَرَّافُوكُمْ وَلاَ تَسْمَعُوا لأَحْلاَمِكُمُ الَّتِي تَتَحَلَّمُونَهَا. لأَنَّهُمْ إِنَّمَا

(١) ירמיהו 36: 32 .

(٢) ירמיהו 29: 9-8 .

لأَنَّهُمْ إِنَّمَا يَتَنَبَّؤُونَ لَكُمْ بِاسْمِي بِالْكَذِبِ. أَنَا لَمْ أُرْسِلْهُمْ يَقُولُ الرَّبُّ". فالرب لم يرسل هؤلاء، بل إنهم يكذبون ويدَّعون النبوة.

كما يتحدث إرميا عن أولئك الـذين رآهم يكتبون الكتب وينسبونها إلى الله، فيقول: "שַׁמָּה וְשַׁעֲרוּרָה נִהְיְתָה בָּאָרֶץ. הַנְּבִאִים נִבְּאוּ בַשֶּׁקֶר וְהַכֹּהֲנִים יִרְדּוּ עַל יְדֵיהֶם וְעַמִּי אָהֲבוּ כֵן וּמַה תַּעֲשׂוּ לְאַחֲרִיתָהּ"[1]: صَارَ فِي الأَرْضِ دَهَشٌ وَقَشْعَرِيرَةٌ. اَلأَنْبِيَاءُ يَتَنَبَّؤُونَ بِالْكَذِبِ وَالْكَهَنَةُ تَحْكُمُ عَلَى أَيْدِيهِمْ وَشَعْبِي هكَذَا أَحَبَّ. وَمَاذَا تَعْمَلُونَ فِي آخِرَتِهَا".

مثالٌ آخر نجده مع النبي حزقيال عندما انتقد النص الوارد في سفر الخروج ٣٤: ٧ "נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: حَافِظُ الإِحْسَانِ إِلَى أُلُوفٍ. غَافِرُ الإِثْمِ وَالْمَعْصِيَةِ وَالْخَطِيَّةِ. وَلكِنَّهُ لَنْ يُبْرِئَ إِبْرَاءً. مُفْتَقِدٌ إِثْمَ الآبَاءِ فِي الأَبْنَاءِ وَفِي أَبْنَاءِ الأَبْنَاءِ فِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابعِ" فيقول في الرد على ذلك في سفره: "מַה לָּכֶם אַתֶּם מֹשְׁלִים אֶת הַמָּשָׁל הַזֶּה עַל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: אָבוֹת יֹאכְלוּ בֹסֶר וְשִׁנֵּי הַבָּנִים תִּקְהֶינָה"[2]: مَا لَكُمْ أَنْتُمْ تَضْرِبُونَ هَذَا الْمَثَلَ عَلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ قَائِلِينَ: الآبَاءُ أَكَلُوا الْحِصْرِمَ وَأَسْنَانُ الأَبْنَاءِ ضَرِسَتْ" وفي موضع آخر يقول: "וַאֲמַרְתֶּם מַדֻּעַ לֹא נָשָׂא הַבֵּן בַּעֲוֹן הָאָב וְהַבֵּן מִשְׁפָּט וּצְדָקָה עָשָׂה אֵת כָּל חֻקּוֹתַי שָׁמַר וַיַּעֲשֶׂה אֹתָם חָיֹה יִחְיֶה. הַנֶּפֶשׁ הַחֹטֵאת הִיא תָמוּת: בֵּן לֹא יִשָּׂא בַּעֲוֹן הָאָב וְאָב לֹא יִשָּׂא בַּעֲוֹן הַבֵּן צִדְקַת הַצַּדִּיק עָלָיו תִּהְיֶה וְרִשְׁעַת הָרָשָׁע

(١) ירמיהו 5: 30-31 .

(٢) יחזקאל 18: 2 .

עָלָיו תִּהְיֶה[1]: وَأَنْتُمْ تَقُولُونَ: لِمَاذَا لاَ يَحْمِلُ الاِبْنُ مِنْ إِثْمِ الأَبِ؟. أَمَّا الاِبْنُ فَقَدْ فَعَلَ حَقًّا وَعَدْلاً. حَفِظَ جَمِيعَ فَرَائِضِي وَعَمِلَ بِهَا فَحَيَاةً يَحْيَا. اَلنَّفْسُ الَّتِي تُخْطِئُ هِيَ تَمُوتُ. اَلاِبْنُ لاَ يَحْمِلُ مِنْ إِثْمِ الأَبِ وَالأَبُ لاَ يَحْمِلُ مِنْ إِثْمِ الاِبْنِ. بِرُّ الْبَارِّ عَلَيْهِ يَكُونُ وَشَرُّ الشِّرِّيرِ عَلَيْهِ يَكُونُ".

وجاء في المزامير شهادةٌ أخرى تتحدث عن تحريف بني إسرائيل للتوراة في المزمور ٥٦: ٥-٦ "בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דְּבָרוֹ בֵּאלֹהִים בָּטַחְתִּי לֹא אִירָא מַה יַּעֲשֶׂה בָשָׂר לִי. כָּל הַיּוֹם דְּבָרַי יְעַצֵּבוּ עָלַי כָּל מַחְשְׁבֹתָם לָרָע: اَللهُ أَفْتَخِرُ بِكَلاَمِهِ. عَلَى اللهِ تَوَكَّلْتُ فَلاَ أَخَافُ. مَاذَا يَصْنَعُهُ بِي الْبَشَرُ! الْيَوْمَ كُلَّهُ يُحَرِّفُونَ كَلاَمِي. عَلَيَّ كُلُّ أَفْكَارِهِمْ بِالشَّرِّ".

وكأنَّ موسى عليه السلام كان يدرك ما سيحدث للتوراة:

"וַיְהִי כְּכַלּוֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר: עַד תֻּמָּם. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה לֵאמֹר. לָקֹחַ אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד. כִּי אָנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת מֶרְיְךָ וְאֶת עָרְפְּךָ הַקָּשֶׁה הֵן בְּעוֹדֶנִּי חַי עִמָּכֶם הַיּוֹם מַמְרִים הֱיִתֶם עִם יְהוָה וְאַף כִּי אַחֲרֵי מוֹתִי. הַקְהִילוּ אֵלַי אֶת כָּל זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם וַאֲדַבְּרָה בְאָזְנֵיהֶם אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָעִידָה בָּם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ. כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרֵי מוֹתִי כִּי הַשְׁחֵת תַּשְׁחִתוּן וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם וְקָרָאת אֶתְכֶם הָרָעָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים כִּי תַעֲשׂוּ אֶת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם[2]: فَعِنْدَمَا كَمَّلَ مُوسَى كِتَابَةَ كَلِمَاتِ هَذِهِ التَّوْرَاةِ فِي كِتَابٍ إِلَى تَمَامِهَا أَمَرَ مُوسَى اللاوِيِّينَ حَامِلِي تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ: خُذُوا كِتَابَ التَّوْرَاةِ هَذَا وَضَعُوهُ

(١) יחזקאל 18: 20-19 .

(٢) דברים 31: 29-24 .

بِجَانِبِ تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ إِلهِكُمْ لِيَكُونَ هُنَاكَ شَاهِدًا عَلَيْكُمْ. لأَنِّي أَنَا عَارِفٌ تَمَرُّدَكُمْ وَرِقَابَكُمُ الصُّلبَةَ. هُوَذَا وَأَنَا بَعْدُ حَيٌّ مَعَكُمُ اليَوْمَ قَدْ صِرْتُمْ تُقَاوِمُونَ الرَّبَّ فَكَمْ بِالحَرِيِّ بَعْدَ مَوْتِي! اِجْمَعُوا إِلَيَّ كُل شُيُوخِ أَسْبَاطِكُمْ وَعُرَفَاءَكُمْ لأَنْطِقَ فِي مَسَامِعِهِمْ بِهَذِهِ الكَلِمَاتِ وَأُشْهِدَ عَليْهِمِ السَّمَاءَ وَالأَرْضَ. لأَنِّي عَارِفٌ أَنَّكُمْ بَعْدَ مَوْتِي تَفْسِدُونَ وَتَزِيغُونَ عَنِ الطَّرِيقِ الذِي أَوْصَيْتُكُمْ بِهِ وَيُصِيبُكُمُ الشَّرُّ فِي آخِرِ الأَيَّامِ لأَنَّكُمْ تَعْمَلُونَ الشَّرَّ أَمَامَ الرَّبِّ حَتَّى تُغِضبوه بِأَعْمَالِ أَيْدِيكُمْ".

* * *

الفصل الثاني

الجهود المسيحية الأولى في فهم العهد القديم ونقده

تمهيـد

بدأت عملية نقد العهد القديم منذ القرون الأولى للمسيحية، وكانت تركز على أسفار التوراة، أمَّا النقد بصورته الشاملة فقد اتخذ شكلاً مكثفًا ابتداءً من القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. وقد ركز النقد في مراحله الأولى على التوراة دون باقي أسفار العهد القديم، في ضوء المنطلقات المسيحية من مجيء المسيح وحياته وموته وقيامته وصعوده ومجيء الروح القدس حسب الرؤية المسيحية. وقد تأثرت حركة النقد في تلك الفترة بالتوجه العقلاني الذي ساد المجتمع الأوروبي خلال الفترة التي عُرفت باسم "عصر النهضة". وكما ذكرنا في التمهيد يُعتبر ميليتو **Melito** أسقف سردينيا من أوائل من استخدموا تسمية "العهد القديم" عند الإشارة إلى الكتاب المقدس العبري وذلك في عام ٢٨٠ ميلادية تقريبًا.

وسيتناول هذا الفصل الجهود المسيحية الأولى في فهم العهد القديم ونقده، بدءًا بالإرهاصات الأولى لهذا النقد من خلال الأناجيل نفسها على لسان المسيح وتلاميذه، ثم الحديث عن الأسباب التي أدَّت إلى تطور علم نقد العهد القديم في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين.

الإرهاصات الأولى لنقد العهد القديم في الأناجيل

يمكن القول إنَّ الإشارات الأولى للعهد القديم في المسيحية بدأت مع أقوال المسيح عليه السلام نفسه كما عبرت عنها الأناجيل. وقد جاءت تسمية العهد القديم انطلاقًا من كون المسيح وتلاميذه يمثلون جماعة العهد الجديد الذي كانت كل القلوب تتطلع إليه[1] وقد جاء في سفر إرميا "הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם-יְהוָה; וְכָרַתִּי אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה. לֹא לֹא כַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת אֲבוֹתָם בְּיוֹם הֶחֱזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: אֲשֶׁר הֵמָּה הֵפֵרוּ אֶת בְּרִיתִי וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם נְאֻם יְהוָה"[2]. هَا أَيَّامٌ تَأْتِي يَقُولُ الرَّبُّ وَأَقْطَعُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ وَمَعَ بَيْتِ يَهُوذَا عَهْدًا جَدِيدًا لَيْسَ كَالْعَهْدِ الَّذِي قَطَعْتُهُ مَعَ آبَائِهِمْ يَوْمَ أَمْسَكْتُهُمْ بِيَدِهِمْ لأُخْرِجَهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ حِينَ نَقَضُوا عَهْدِي فَرَفَضْتُهُمْ يَقُولُ الرَّبُّ". وقد أكدت غالبية الأناجيل على هذا المفهوم، خصوصًا إنجيل متى وإنجيل لوقا[3]. كما وصف المسيح عليه السلام وتلاميذه أسفار العهد القديم بعدة أوصاف مختلفة حسب الأناجيل. وهناك إحصائية تشير إلى أنَّ العهد الجديد يشتمل على ٢٥٥٩ فقرة (من إجمالي ٧٩٦٤ فقرة أي بنسبة ٣٢٪) تستشهد بالعهد القديم. ومن الأوصاف والتعبيرات التي وصف بها المسيح عليه السلام وتلاميذه أسفار العهد القديم[4]:

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p5, James King West, Op.Cit., p 3-4.

(٢) ירמיהו 31: 30-31.

(3) Robert H.Pfeiffer, Op.Cit., p6.

(4) Werner H. Schmidt, Old Testament Introduction, Second Edition, translated by: Matthew J. O'connell, David J.Reimer, Walter De Gruyter, New York, Berlin/ Westminster John Knox Press, Louisville, 1999, p 44.

١- مصطلح **"الكتاب"** أو **"الكتب"**: تكرر هذا المصطلح حوالي ٥٧ مرة للإشارة إلى أسفار العهد القديم.

٢- تعبير **"الناموس"** للإشارة إلى أسفار موسى الخمسة.

٣- تعبير **"الناموس والأنبياء"** أو **"موسى والأنبياء"**: تكرر هذان التعبيران حوالي ١٢ مرة للإشارة إلى كل أسفار العهد القديم إجمالاً (متَّى ٥: ١٧/ ٧: ١٢/ ١١: ١٣/ لوقا ١٦: ١٦/ ١٦: ٢٩)[١].

٤- تعبير **"الناموس والأنبياء والمزامير"** للإشارة إلى كل أسفار العهد القديم تفصيلاً (لوقا ٢٤: ٤٤)[٢].

وعن موقف المسيح عليه السلام من العهد القديم كما عبرت عنه الأناجيل يمكن القول بوجود موقفين[٣]:

(أ) التمسك المطلق بالعهد القديم :

من حيث قبوله للعهد القديم كله والاقتباس منه (لوقا ٢٤: ٤٤ب/ متَّى ٤: ٤، ٧، ١٠/ مرقس ١٢: ٣٦). كما أعلن المسيح عليه السلام خلال الأناجيل أنَّ جميع قصص العهد القديم هي قصصٌ تاريخية، فعلى سبيل المثال قال إنَّ موسى هو كاتب الأسفار الخمسة، وإنَّ داود هو كاتب سفر المزامير، كما أكَّد على تاريخية قصة قابيل وهابيل (متَّى ٢٣: ٣٥/ مرقس ١٠: ٢٦/ لوقا ١١: ٢٥/ يوحنا ١: ٣٥)[٤].

---

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p3, James King West, Op.Cit., p18، p61, J. J.Alberto Soggin, Op.Cit., p91.

(2) James King West, Op.Cit., p18, Bernhard W.Anderson, Op.Cit., p535.

(3) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p3-5.

(٤) الدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٢٧- ٢٨ .

(ب) الحرية المطلقة في تفسير العهد القديم وتقييمه:

وقد تمَّ استخدام عدة أساليب في هذا الصدد، ومنها: وضع أجزاء من النص في مقابل البعض الآخر، وتفضيل إحداها عن الأخرى (مثال لذلك المقارنة بين تثنية ٢٤: ١-٤ ومرقس١٠: ٢-١٢). بل إنَّ المسيح- حسب الأناجيل- يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ويضع قوله في مقابل أقوال العهد القديم، ومن أمثلة ذلك (متَّى ٥: ٢١-٤٨) ثم قارن (متَّى ٥: ٢١ مع خروج ٢٠: ١٣/ متَّى ٥: ٣٣ مع لاويين ١٩: ٢٠/ متَّى ٥: ٣٨ مع خروج ٢١: ٢٤/ متَّى ٥: ٤٣ مع لاويين ١٩: ١٨)[١]. ونجد في (يوحنا ١٠: ٢١-٣٦ ولوقا ٢٤: ٤٤) اعتراضًا من جانب المسيح عليه السلام على تقاليد طائفة الفريسيين الشفوية.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الرسول بولس يتفق في موقفه الأساسي من العهد القديم بنفس الكيفية، حيث قبل العهد القديم وتمسك به ككتاب الله واعتبره "المكتوب" الذي يجب تقديسه، ولكنه مع ذلك فسره في ضوء العهد الجديد تفسيرًا حرًا[٢].

وبناءً على ذلك فإنَّ مؤلفي الأناجيل نظروا إلى نصوص العهد القديم في معظمها على أنها نصوصٌ مقدسة، على الرغم من اختلافهم فيما بينهم حول درجة هذه القداسة[٣].

نقد العهد القديم في القرن الثاني الميلادي

يأتي القرن الثاني الميلادي ليشهد نقلةً نوعية في نقد العهد القديم داخل أسوار الكنيسة، ولكن عن طريق استخدام الترجمة السبعينية وليس النص العبري[٤]. والسبب في ذلك أنَّ اللغة التي كانت سائدة في العالم آنذاك هي اللغة اليونانية، ولأنَّ

(١) الدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠.

(3) Robert H.Pfeiffer, Op.Cit. p8 .

(4) Ibid., p9.

آباء الكنيسة كانوا يجهلون العبرية ولا يعرفونها[١]. والآباء الذين تعاملوا مع العهد القديم بقدسية استخدموه بكل حريةٍ لدرجة أنهم كانوا يخطئون في الاقتباس، بل ويقتبسون من الذاكرة، ويربطون أجزاء منه لا صلة بينها، مستشهدين بالخرافات اليهودية المأخوذة من كتب الأبوكريفا وغيرها[٢].

وفي أواخر القرن الثاني الميلادي بدأ عصر المدارس المسيحية الكبرى بدءًا بمدرستي الإسكندرية وأنطاكية وصولاً إلى المدرسة الغربية. ونستعرض فيما يلي موقف هذه المدارس من العهد القديم:

مدرسة الإسكندرية

تعد مدرسة الإسكندرية الوريث الفعلي للثقافة والفكر اليونانيين. وقد تربى كبار مفكري المسيحية في أحضان هذه المدرسة، وتأثروا بالفلسفة اليونانية ؛ لذلك حاولوا ربط الكتاب المقدس بهذه الفلسفة، وجعله يتوافق معها ولا يناقضها[٣]. اتبع رواد هذه المدرسة طريقة التفسير المجازي في تناولهم لنصوص العهد القديم، متبعين في ذلك نهج فيلو السكندري، الذي وجد في كل كلمةٍ في الكتاب المقدس معنى خاصًا؛ لأنها كُتبت بطريقةٍ رمزية، ولم تقتصر الكلمة على معنى واحد، بل قد تُفسر عدة تفسيرات وتعطي العديد من المعاني[٤]. وثمة رأي بأنَّ فيلو السكندري كان أول من استخدم لفظة "Canon" للإشارة إلى مجموعة الأسفار القانونية المعترف بقدسيتها في مقابل الأسفار الأخرى الأقل قداسة[٥]. ومن أمثلة منهج فيلو في تفسير نصوص العهد القديم[٦]:

---

(١) الدكتور القس فهيم عزيز، المرجع السابق، ص٤٠ .

(٢) نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) Alan J. Hauser and Duane F. Watson, Op.Cit., p334-336 .

(٤) الدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٤٩ – ٥٠؛ מנשה דובשני، עמ"67 .

(5) J. Alberto Soggin, Op.Cit., p13, Alan J. Hauser and Duane F. Watson, Op.Cit., p114-116.

(٦) מנשה דובשני، עמ"67 .

١- الحية في قصة جنة عدن الواردة في الأصحاح الثاني من سفر التكوين هي ليست حية بالمعنى المادي المعروف، بل إنها رمز متجسد للرغبة والشهوة الحسية.

٢- الكروبيم الذين يحرسون جنة عدن في الفقرة ٢٤ من الأصحاح الثالث في سفر التكوين ليس سوى رمز لسمتين من سمات الإلوهية: السلطة والخير. كما أنَّ الشمس ترمز إلى الفهم والإدراك والأرض ترمز للجسد.

وقد اتبع اليهود منهج فيلون عند تفسيرهم لسفر نشيد الأناشيد، والقول إنه يرمز إلى الحب الذي يجمع بين شعب إسرائيل والرب[١]. كما أنَّ الكثير من تعليقات تعليقات وتفسيرات **الربي موشيه بن ميمون** (١١٣٥م- ١٢٠٤م) قامت على أساس المنهج الذي أقره فيلو في التفسير الرمزي للنصوص المقدسة[٢].

مدرسة أنطاكية

لم تكن مدرسة أنطاكية مدرسة بالمعنى المفهوم كمدرسة الإسكندرية، لها مبان خصوصًا تُقدم فيها الدروس والمحاضرات، ولكنها كانت تعني تيارًا خاصًا من الدراسات اللاهوتية ارتبط اسمها بأنطاكية[٣]. بدأ نشاط هذه المدرسة بتصحيح الترجمة السبعينية بحسب النص العبري. وقد تأثر رواد هذه المدرسة بالمجمع اليهودي ؛ ولذلك تبنوا التفسير التاريخي الظاهري (الحرفي) للكتاب المقدس، وفي ذلك كانوا على طرفي نقيض مع مدرسة الإسكندرية[٤]. ركز رواد هذه المدرسة على على إبداء الرأي في بعض الأسفار والنصوص الواردة في العهد القديم. ومن الآراء القوية لرواد هذه المدرسة آراؤهم في سفري الجامعة والأمثال وبعض الأسفار مثل

(١) שם, עמ"68 .

(٢) שם: עמ"69 .

(٣) الدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٥٨ .

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

عزرا ونحميا، والقول إنها أسفارٌ بشريةٌ مملوءة بالحكمة البشرية والأخبار التاريخية[١]. كما يرى رواد هذه المدرسة أنَّ كاتب سفر أيوب كان شاعرًا تثقف بالثقافة اليونانية، وكتب الشعر على لسان أيوب وصحبه، أمَّا معرفته باللغة اليونانية فقد ظهرت من تسميته لابنته الثالثة "كيرن هابوخ"[٢]. وانتهى رواد هذه المدرسة إلى إلى القول بأنَّ سفر أيوب سفر شعري لا صلة له بالحقيقة أو الواقع. وعن سفر نشيد الأناشيد يرى رواد هذه المدرسة أنه سفر دنيوي، فلم ترد فيه إشارة واحدة إلى الإله، وقد كُتب هذا السفر بمناسبة زواج سليمان من ابنة فرعون الأميرة السوداء التي لم تكن جميلة، ولكن زواجها من سليمان كان زواجًا سياسيًا[٣].

المدرسة الغربية

يُقصد بها آباء الكنيسة الغربيين الذين كانوا يتكلمون اللاتينية، ويتبعون القسم الغربي من الكنيسة العامة التي سُميت بالكنيسة الكاثوليكية أو كنيسة روما فيما بعد[٤]. ومن أهم ما يميز هذه المدرسة القبول بمبادئ مدرسة الإسكندرية ومدرسة ومدرسة أنطاكية، أي أنها أخذت بالتفسير المجازي ثم بالتفسير الظاهري (الحرفي) التاريخي[٥].

من أهم إنجازات هذه المدرسة تصحيح الترجمات اللاتينية التي امتلأت بالاختلافات والتي تحمل مسؤوليتها جيروم (٣٤٧م - ٤٢٠م). وقد بدأ جيروم في إبداء ملاحظاته على أسفار العهد القديم، ثم شرع في ترجمة الكتاب المقدس من اللغة العبرية مباشرة، وسُميت هذه الترجمة بالفولجاتا، وهي الترجمة الرسمية للكنيسة

---

(١) نفسه، ص٥٩ .

(٢) איוב 42: 14 .

(٣) الدكتور القس فهيم عزيز، المرجع السابق، ص٥٩ .

(٤) المرجع نفسه، ص٦٢ .

(٥) نفسه ، ص٦٣ .

الكاثوليكية[١]. ويُعد ما توصل إليه جيروم في هذه المرحلة وبحق، من حيث دراسة أسلوب ولغة نصوص العهد القديم، يسبق بكثير النتائج نفسها التي قام بها دي فيته (De Vette) في عام ١٨٠٦م[٢]. وأهمية جيروم في هذه المرحلة لا تنبع فقط لكونه تعلم اللغة العبرية أو ترجم العهد القديم من لغته الأصلية، ولكن لأنه تعامل أيضًا مع المشكلات المتعلقة بالعهد القديم في العديد من مقدماته لأسفار العهد القديم وفي تعليقاته[٣].

الجهود المسيحية من القرن السادس الميلادي حتى القرن الثامن الميلادي في نقد العهد القديم

يُعد هذا العصر بحق هو عصر التفسير المجازي للنصوص المقدسة، ويعد البابا جريجوري الأول ويدعى "أبو البابوية" (٥٤٠م – ٦٤٠م) رائد هذا العصر[٤].

الجهود المسيحية من القرن الثامن الميلادي حتى القرن العاشر الميلادي في نقد العهد القديم

شهدت هذه المرحلة تركيز الجهود المسيحية على التفسير المجازي للكتاب المقدس، والاقتصار على الاقتباس من آباء الكنيسة في بداية هذه المرحلة وصولاً إلى رفض التفسير المجازي، وهجر الاعتماد الكلي على آباء الكنيسة، والعودة إلى التفسير الظاهري، ومحاولة فهم النصوص المقدسة فهمًا لغويًا عقليًا[٥]. ومن أبرز رواد هذه المرحلة أريجينا الآيرلندي (المتوفى عام ٧٨٨م) والذي قام بممارسة النقد النصي للكتاب المقدس[٦].

---

(1) Robert H.Pfeiffer, Op.Cit., p12, James King West, Op.Cit. p19, Alan J.Hauser and Duane F. Watson، Op.Cit., pp355-356.
(2) Robert H.Pfeiffer, Op.Cit., p43.
(3) Ibid., p44, Alan J. Hauser and Duane F. Watson, Op.Cit., p356-358.
(٤) الدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٧٣-٧٤ .
(٥) المرجع نفسه ، ص٧٤-٧٥ .
(٦) المرجع نفسه، ص٧٥ .

وظلت الجهود المسيحية في تناول الكتاب المقدس تتأرجح بين فريق يؤيد التفسير المجازي للكتاب المقدس طورًا ، وآخر يؤيد التفسير الظاهري الحرفي طورًا آخر ، خلال القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر ، إلى أن جاء ما عُرف بـ "العصر المدرسي"[1].

العصر المدرسي (بداية النصف الثاني من القرن الثالث عشر)

سُمى العصر المدرسي بهذا الاسم لأنَّ الدراسة فيه تركزت في الجامعات والمدارس وليس في الأديرة والكنائس. وركزت هذه المرحلة على الجانب الظاهري الحرفي للنصوص المقدسة كبداية لفهم المعنى الروحي الأخلاقي التصوفي للنصوص[2].

فترة ما بين العصور الوسطى ونهاية القرن التاسع عشر

هي تلك الفترة التي شهدت ما يُعرف بعصر النهضة. ومن أهم ما يميز هذه الفترة دراسة الآداب القديمة، خصوصًا الآداب اليونانية واللاتينية وإحياء اللغات القديمة كاليونانية. وقد ظهر نتيجةً لذلك اهتمامٌ بالنقد التاريخي توسع فيه بعض الدارسين أمثال: روشلن **J.Reuchlin** (١٤٥٥م-١٥٢٢م) وإيراسموس **D.Earsmus** (١٤٦٦م-١٥٣٦م) اللذين كان لهما عظيم الأثر في الدراسات الدينية[3].

روشـــلن

كان روشلن حجةً في الدراسات اللاتينية واليونانية والعبرية، وكان أول شخصية غير يهودية يستطيع كتابة كتاب في قواعد اللغة العبرية وأصولها ثم قاموس لها؛ ليفتح بذلك باب العهد القديم أمام الطلبة المسيحيين[4].

---

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p44.

(٢) الدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٧٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٧٧-٧٨ .

(٤) نفسه، ص٧٨ .

إيراسموس (Erasmus)

بدأ إيراسموس دارسًا للأدب في القرن السادس عشر، ثم كاهنًا، وبعدها انصب اهتمامه على دراسة الكتاب المقدس من حيث القواعد والأسلوب البلاغي. ومن أهم إنجازاته قيامه بدراسةٍ نقديةٍ نصيةٍ للعهد الجديد باليونانية(1).

لقد كانت هذه الفترة بحق تمهيدًا لما عُرف بعصر التنوير أو عصر العقل، الذي بدأ في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا ليقدم أخلاقيات وجماليات ومعرفة مبنية على الاستنارة العقلية بعيدًا عن الدين. وكان هذا العصر بمثابة الخروج والتقدم من وضعية ما عُرف باللاعقلانية التي تقوم على أساس الحدس أو الغريزة أو الشعور أو الإيمان والخرافة، التي بدأت خلال فترة زمنية سموها بالعصور المظلمة. لقد ارتبطت حركة التنوير بانتشار المعرفة العلمية. فبينما كان الناس في الماضي يسلمون بأمورٍ كثيرة ارتكازًا إلى سلطة أرسطو والكنيسة في المجتمع الغربي، أصبح الآن الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء. ولعل نقد الكتاب المقدس على وجه العموم، والعهد القديم على وجه الخصوص، تأثر خلال تلك الفترة بالبيئة الجديدة التي أفرزت أفكارًا جديدة ، نستعرضها فيما يلي بإيجاز كمدخل نحو البيئة التي احتضنت اتجاهات نقد العهد القديم:

١ - ظهور مذهب الحلولية أو وحدة الوجود وآراء سبينوزا النقدية:

يقول مذهب الحلولية أو وحدة الوجود إنَّ "الله والكون واحد". ومن أشهر من قالوا بهذا المذهب الفيلسوف اليهودي **باروخ سبينوزا Baruch Spinosa** (١٦٣٢م- ١٦٧٧م) الذي اعتبر أنَّ الله والطبيعة اسمان لحقيقةٍ واحدة، كما وصف

(1) Martin J. Buss, Biblical Form Criticism: In its Context, Continuum International Publishing Group, Sheffield, Academic Press, 1999, p93.

سبينوزا الله بأنه ليس خارج الطبيعة وليس وراءها بل الله والطبيعة واحد[١]. ومن ثَمَّ رفض الإيمان بالمعجزات، وبالتالي فإنَّ أي شيء حدث في الكتاب المقدس "**قد حدث بالضرورة مثل أي حدث آخر بحسب نواميس الطبيعة**"[٢]. بل شكك سبينوزا في أنَّ الأنبياء قد أُوحي إليهم، واعتبر ما كتبوه مثله مثل الرسائل التي كتبها الرسل[٣]. لقد فتح سبينوزا برؤيته النقدية من خلال كتابه "**Theologico- Political Tractate**" أو "رسالة في اللاهوت والسياسة" الباب أمام تناول النصوص الدينية المقدسة تناولاً نقديًا شأنها في ذلك شأن أي نص، يمكن نقده وإبداء الرأي تجاهه، على اعتبار أنه كتاب قام بتدوينه أناس كثيرون على مدى قرون[٤]. بل إنَّ البعض يعد رسالته في اللاهوت والسياسة الأساس الحقيقي الذي قام عليه علم دراسة الكتاب المقدس بشكلٍ عام في العصر الحديث[٥].

وفيما يتعلق بأسفار العهد القديم، يثير سبينوزا تساؤلات مهمة حول أسفار العهد القديم عمومًا، وأسفار التوراة على وجه الخصوص، ثم يقرر ما يلي، معتمدًا في ذلك على قول ابن عزرا بأنَّ "**موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة، بل إنَّ مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمن طويل، وأنَّ موسى كتب سفرًا مختلفًا**"[٦]. ولإثبات ما توصل إليه يقدم سبينوزا البراهين التالية[٧]:

(١) سبينوزا، مرجع سابق، ص٢٣٨-٢٣٩؛ .Werner H. Schmidt, Op.Cit., p44.

(٢) سبينوزا، المرجع نفسه، ص٢٣٩.

(٣) نفسه، ص٢٤٦.

(4) Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, University of Chicago Press, 1997 p, 35 Travis L. Frampton, Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible, Continuum International Publishing Group, 2006, p1.

(5) Travis L. Frampton, Op.Cit., p1.

(٦) سبينوزا، مرجع سابق، ص٢٦٦-٢٦٨.

(7) J. Alberto Soggin, Op.Cit., p93-95.

- "**لم يكتب موسى مقدمة سفر التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن**".

- "**كان سفر موسى في حجمه أقل بكثير من الأسفار الخمسة**" (فقد كُتب السفر كله على حافة مذبح واحد، وفقًا لما جاء في سفر التثنية٢٧، ويشوع٨: ٣٢).

- ورد في سفر التثنية٣١: ٩ أنَّ موسى كتب هذه التوراة "**ويستحيل أن يكون موسى قد قال ذلك، بل لا بد من أن يكون قائلها كاتبٌ آخر يروي أقوال موسى وأعماله**".

- عندما يتحدث سفر التكوين في الأصحاح الثاني عشر عن رحلة إبراهيم في أرض كنعان، يقول: "**والكنعانيون حينئذ في الأرض**" مما يدل على أنَّ الكنعانيين لم يكونوا في هذه الأرض عندما كُتب هذا الكلام، مما يعني أنَّ هذا الكلام قد كُتب "**بعد موسى، وبعد أن طُرد الكنعانيون ولم يعودوا يشغلون هذه المناطق**"، وبالتالي، فإنَّ الراوي "**لم يكن موسى لأنَّ الكنعانيين في زمان موسى كانوا لا يزالون يملكون هذه الأرض**".

- إنَّ سفر التثنية يروي قصة وفاة موسى ودفنه وهي قصة لا بد من كونها لا تندرج تحت ما قاله موسى في هذا السفر، فإنَّ الراوي يرى أنَّ موسى فاق من جاء بعده من أنبياء بني إسرائيل، إذ يقول: "וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְהוָה פָּנִים אֶל פָּנִים. ولم يقم من بعد في إسرائيل نبي كموسى الذي عرفه الرب وجهًا لوجه" (تثنية٣٤: ١٠) مما يؤكد بلا أدنى شك أنَّ صاحب هذا القول غير موسى عليه السلام.

- وردت في أسفار التوراة أسماء أُطلقت على أماكن لم تكن تُعرف بها في عهد موسى، بل عُرفت بها بعده بزمن طويل، مثل ما ورد في سفر التكوين بأنَّ إبراهيم "וַיִּרְדֹּף עַד דָּן: جدَّ في أثرهم حتى وصل إلى دان" (تكوين١٤: ١٤). ومن المعروف أنَّ

دان لم تحمل هذا الاسم إلاَّ بعد موت يشوع بمدة طويلة، كما ورد في سفر القضاة "וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם אֲשֶׁר יוּלַּד לְיִשְׂרָאֵל וְאוּלָם לַיִשׁ שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה: ١٨ : ٢٩"[١].

وبعد هذه المبررات التي يسوقها سبينوزا يصل إلى نتائج نقدية في غاية الأهمية، ومنها:

١- لم يكتب موسى عليه السلام الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى عليه السلام بقرون عديدة، وإن كان موسى قد كتب بعضها مثل: "سفر حروب الرب" في سفر العدد٢١: ١٤، و"سفر العهد"، و"سفر توراة الله" في سفر التثنية٣١: ٩[٢].

٢- ليس من الثابت أنَّ موسى عليه السلام قد كتب غير هذه الأسفار التي سبق ذكرها، "ولما كانت توجد نصوص كثيرة في الأسفار الخمسة لا يمكن أن يكون موسى كاتبها، فإنَّ أحدًا لا يستطيع أن يؤكد عن حق أنَّ موسى هو مؤلف هذه الأسفار الخمسة، بل على العكس يكذب العقل هذه النسبة"[٣].

٣- حتى لو أننا سلمنا بأنه "مما يبدو متفقًا مع العقل أن يكون موسى قد كتب الشرائع في نفس الوقت وفي نفس المكان الذي أوحيت إليه فإني - مع ذلك - أنكر إمكان تأكيد ذلك ؛ لأنه لا ينبغي أن نسلم في مثل هذه الحالات إلاَّ بما يثبته ذلك الكتاب نفسه، أو ما يُستنبط كنتيجة مشروعة من الأسس التي يقوم عليها، إذ أنَّ الاتفاق الظاهر مع العقل ليس دليلاً، وأضيف أنَّ العقل لا يضطرنا إلى التسليم بهذا"[٤].

---

(١) سبينوزا، مرجع سابق، ص٢٧٠ .

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧١-٢٧٢ .

(٣) نفسه ، ص٢٧٣ .

(٤) نفسه ، الصفحة نفسها .

ويتابع سبينوزا، فيما تبقى من كتابه، تقديم براهين مماثلة لإثبات أنَّ الأسفار المتبقية من العهد القديم لم يكتبها من سُميت بأسمائهم (مثل يشوع وصموئيل على سبيل المثال)، إنما يبدو من تسلسلها ومحتواها أنَّ كاتبها "**مؤرخ واحد أراد أن يروي تاريخ اليهود القديم من نشأتهم الأولى حتى هدم المدينة لأول مرة**" وربما يكون هذا الشخص هو عزرا[١].

وقد صادف توجه سبينوزا النقدي مع ظهور البروتستانتية وفتحها حركة نقدية لم تقتصر على فرنسا وهولندا فحسب، بل عمَّت أوروبا بأسرها، لأنها صادفت مخاض الحركة الإصلاحية السياسية والدينية والاجتماعية. وقد أتاح هذا المناخ الفرصة لقيام الدراسة التاريخية واللغوية للكتاب المقدس، حيث إنه إذا رغب المرء في دراسة جزء من الكتاب المقدس كان يجب عليه دراسة التاريخ والخلفية الحضارية واللغة وكل ما يساعد على فهم النص فهمًا صحيحًا[٢]. وكانت منطلقات الحركة البروتستانتية في دراسة العهد القديم هي الأخرى منطلقات مسيحية، حيث أكدت هذه الحركة على ضرورة الاهتمام بالتفسير التاريخي اللغوي؛ بهدف الوصول إلى ما هو أعمق وهو رؤية المسيح في كل الأسفار، فالمسيح هو مركز الأحداث للأسفار، ثم تقييم الأسفار المقدسة حسب هذا الأساس[٣].

٢- ظهور الفكر الأخلاقي الذي يركز على الأخلاق بعيدًا عن الوحي ويتجاهل الدين تمامًا.

٣- ظهور الفكر الأسطوري الذي نادى بأنَّ ما جاء في الكتب الدينية الأخرى مجرد أساطير شعبية ابتكرها الخيال الإنساني.

---

(١) نفسه، ص٢٧٤-٢٧٧.

(٢) الدكتور القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٨٣ .

(٣) المرجع نفسه، ص٨٥ .

٤- ظهور الفكر التطوري الذي نادى به رجال التاريخ الطبيعي، وأهمهم سبنسر (المولود في عام ١٨٢٠م) وداروين، اللذانِ تصورا من خلال دراستهما للحفريات الخاصة بالإنسان البدائي والقبائل البدائية تطور فكرة وجود الروح في جميع الأجسام. وقد طبقوا هذه الرؤية على الدين، فقال سبنسر عن الدين: **"كان أول الأمر عبادة طائفة من الآلهة والأرواح، المتشابهة قليلاً أو كثيرًا في كل أمة. وتطور الدين إلى فكرة إله مركزي قوي قادر على كل شيء، أتبع كل الآلهة له ونسق أعمالها وصلاحيتها. لقد أوحت الأحلام والأشباح على ما يبدو إلى تصور أول الآلهة"**. لقد كان الله في أول الأمر في اعتقادهم شبحًا دائم الوجود، وأنَّ أقوياء الرجال في هذه الدنيا تنتقل قواهم وسلطانهم إلى أشباحهم التي تظهر بعد موتهم. وكان لا بد من استرضاء هذه الأشباح واستعطافها. وتطورت طقوس الجنائز إلى عبادة، وأخذت جميع مظاهر الاستعطاف التي تقدم للزعيم أو القائد على هذه الأرض تستخدم في الاحتفالات والصلوات والتزلُّف والتقرب إلى الآلهة. وبدأ تقديم الهدايا إلى الآلهة[1]. كما رفض داروين ما جاء في العهد القديم مثل قصة برج برج بابل وظهور قوس قزح بعد الطوفان، وغيرها من قصص التوراة، وقال: **"إنَّ كل شيء في الطبيعة هو نتيجة للنواميس الثابتة"**. وكان ظهور هذه النظرية بمثابة بداية سيطرة الأفكار المادية على عقول المفكرين ومناداتهم بخضوع الإنسان للمادة وعبادة الطبيعة التي قال عنها داروين: **"الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق"**.

ولا شك في تأثير نظرية التطور إلى حد كبير على فلهاوزن ومدرسته. فقد قالوا إنَّ الدين بدأ في زمن الإنسان البدائي بالإيمان بالأرواح ووصل بالتطور إلى عبادة

---

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثاني، المجلد الأول، القاهرة، ١٩٧١م، ص٤٧٠، ص٤٧٢.

الإله الواحد، أي أنَّ نظرية فلهاوزن توصلت إلى نتيجةٍ واضحة ، وهي "**إنكار وجود أدب توحيدي قديم لدى بني إسرائيل**"(١). بل إنَّ فلهاوزن حاول أن يطبق نظرية هيجل في التاريخ(٢) والتي تأثرت بدورها بنظرية داروين، ليبني نظامًا لتطوّر الديانة اليهودية في شبه الجزيرة العربية في عصر ما قبل الإسلام. ويشرح ج. رايت رأي فلهاوزن وغيره من نقاد العهد القديم، في كتابه "**دراسة الكتاب المقدس اليوم وغدًا**"، فيقول إنَّ البناء الذي أقامه جراف- فلهاوزن لتاريخ إسرائيل الديني أكّد أنَّ صفحات التوراة تعطينا نموذجًا كاملاً للتطور الديني من عبادة الأرواح في زمن الآباء إلى التوحيد، عندما جاءت صورة التوحيد النقية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. وقد عبد الآباء (إبراهيم وأولاده عام ١٨٠٠ ق.م) الأرواح في الأشجار والأحجار والينابيع والجبال. وكان إله بني إسرائيل في عصر ما قبل الأنبياء (١٠٠٠ ق.م) إله قبلي، يمتد سلطانه إلى أرض فلسطين فقط. وكان الأنبياء هم مخترعو التوحيد. وهم يعنون بهذا أنَّ العبادة اليهودية (عبادة الرب يهوه) بدأت بعبادة الأرواح، ثم تبعتها عبادة آلهة قَبَلية، وأخيرًا ارتقَت إلى عبادة الإله الواحد. ثم قالوا إنَّ الإنسان يقدر أن يحدد تاريخ أي قطعة أدبية بأن يدرس درجة تقدم التعليم الديني الذي تورده، وحكموا باستحالة أن تكون الأفكار الرفيعة عن الرب التي تعزوها التوراة لإبراهيم وغيره من الآباء من نتاج أفكار إبراهيم وسائر الآباء؛ لأنَّ فكرة الوحدانية أسمى من تفكيرهم. ويصف فلهاوزن فكرة أنَّ الرب الواحد خلق العالم بأنها فكرة لاهوتية تجريدية غير مسموع بها وسط شعب ناشئ. ثم يقولون إنهم لما افترضوا أنَّ بالدين تطورًا وارتقاءً، فلا يناسب أن يُقال عن إبراهيم: "וְאַבְרָהָם הָיוֹ

---

(١) יחזקאל קויפמן، תולדות האמונה הישראלית، מימי קדם עד סוף בית שני، כרך ראשון، ספר ראשון، הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים، דביר، תל- אביב، **1967**، עמ"**13** .

(٢) عن تأثر نظرية فلهاوزن بنظرية هيجل في التاريخ، انظر: J. Alberto Soggin, Op.Cit., p96-97 .

יִהְיֶה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרְכוּ בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ[١]: وَإِبْرَاهِيمُ يَكُونُ أُمَّةً كَبِيرَةً وَقَوِيَّةً وَيَتَبَارَكُ بِهِ جَمِيعُ أُمَمِ الأَرْضِ" لأنَّ فكر إبراهيم الديني لم يكن قد تطور إلى مثل هذه الدرجة من الرقي ؛ لذلك لا بد أن تكون هذه العبارة قد كُتبت بعد ذلك بألف سنة[٢].

وقد شهدت هذه الفترة ظهور موسوعة أعدتها مجموعة من الكتاب والعلماء الفرنسيين من الذين عارضوا تعاليم الدين والفلاسفة الميتافيزيقيين (الذين يبحثون فيما وراء الطبيعة)، ورؤوا في العلم وحده القوة الدافعة الجديدة في الميدان العقلي. وكان أبرز فلاسفة هذا العصر **فولتير Voltaire**[٣] **وجان جاك روسو** في فرنسا **Jean Hacques Rousseau**[٤] **وكانت**[٥] **وفشته**[٦] **وهيجل**[٧] بألمانيا.

---

(١) בראשית 18: 18 .

(٢) توماس ل. طومبسون : التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، ترجمة صالح على سوداح، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م ، ص٩-١٠ .

(٣) الفيلسوف الفرنسي فولتير Voltaire (١٦٩٤م -١٧٧٨م) الذي لم يؤمن بوجود الروح وقال "لا أحد يفكر في إعطاء نفس للبرغوث، فكيف يمكن أن يكون هناك نفس خالدة للفيل أو القرد أو خادمي؟" .

(٤) جان جاك روسو Jean Hacques Rousseau (١٧١٢م -١٧٧٨م) ظهر في فرنسا ليدافع عن المشاعر في مقابل العقل، ورأى في ميدان الأخلاق أن مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح في حين أن العقل يضللنا .

(٥) عمانوئيل كانت Emmanuel Kant (١٧٢٤م - ١٨٠٤م) نادى بأنه لا يوجد دليل واحد على وجود الله وأنَّ الدين لا يجوز أن يقوم على أساس منطق العقل النظري. بل يجب أن يقوم على العقل العملي للشعور الأخلاقي. وأنَّ أي كتاب مقدس يجب أن يُحكم عليه حسب قيمته الأخلاقية .

(٦) فشته (١٧٦٢م -١٨١٤م) هاجم الوحي الإلهي ونشر دراسة نقدية عن الوحي .

(٧) هيجل (١٧٧٠م -١٨٣١م) نادى بالفلسفة المثالية وقال بفلسفة التاريخ وإن التطور التاريخي أشبه بأرجوحة في صعودها وهبوطها، وقال إنه من المستحيل فهم أي جزء من العالم ما لم يُنظر إليه في إطار الكون ككل، ومن ثم فإن الكل هو الحقيقة الوحيدة .

وقد تأثر بفلسفة هيجل في التاريخ الألماني فيردناند كريستيان باور **Ferdinand Christian Bauer** (١٧٩٢م-١٨٦٠م) الذي أسس مدرسة توبنجن **Tubingen** الألمانية لتفسير العهد الجديد، والتي كانت أكثر حركة مثيرة للجدل في القرن التاسع عشر.

كانت هـذه هي البيئـة التي نشأت فيها مدارس نقد الكتاب المقـدس، حـيث اشتعل الجدل بين المذاهب المسيحية، وظهرت العديد من الكتابات النقدية واللاهوتية التي جمعت بين الفلسفة والتأمل من جهة، والجدل والنزاعات من جهةٍ أخـرى. وقد تطـور عن ذلك نقد العهـد القديم، حـيث ظهرت النظريات والافتراضات النقدية بعد ذلك، واتخذت أبعادًا عديدة، وافترضت افتراضات نظرية مجردة ومنها :

(أ) نظرية المصادر القديمة :

افترض س.فيترنجا **C.Vitringa** (١٦٨٩م) أنَّ موسى عليه السلام استخدم مصادر أقدم منه، قد يكون بعضها جاءه من إبراهيم الذي أتى بها بدوره من بلاد ما بين النهرين. ولاحظ **القس ريتشارد سيمون Richard Simon** (١٦٧٨م) تنوعًا في أسلوب التوراة، وذهب إلى أنَّ بعض المادة الواردة في التوراة مصدرها الوحي الإلهي، والبعض الآخر مصدرها إنساني[1]. وافترض سيمون تاريخًا متأخرًا للتوراة، وبصـفةٍ خاصـة وجود روايتين للخـلق والطوفان بهمـا نوعٌ من الاختـلاف في الأسلوب. ويمكن القول إنَّ عمل ريتشارد سيمون ركز على دراسة النص العبري والطبعات وتاريخ تفسير الكتاب المقدس، وتوصل إلى أنَّ العهد القديم يعود إلى زمن عزرا أو وقت متأخر عن تاريخ ما جاء فيه من أحداث[2].

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p136.

(2) Ibid., p46.

وانطلاقًا من عمل ريتشارد سيمون بدأ **جان لو كليرك Jean Le Clerc** (١٦٨٥م) خطوةً أخرى، وذهب إلى أنَّ مؤلف التوراة لا بد من أنه كان من بابل، ولكن كتابة التوراة كانت في فترة سبقت عزرا، وتبرير ذلك قبول السامريين للتوراة[١]. ويأتي **القس البروتستانتي فيتر H.B.Witter** (١٧١١م) ويقرر أنَّ سبب الازدواج في قصة الخلق يرجع إلى استخدام اسمين مختلفين للإلوهية في التوراة: **يهوه وإلوهيم**. ولكن هؤلاء جميعًا لم يذكروا أنَّ موسى عليه السلام هو كاتب التوراة على صورتها الحالية[٢].

ثم جاء الأستاذ الجامعي وطبيب البلاط الفرنسي **جان أستروك Jean Astruc** وقدم للمرة الأولى (عام ١٧٦٦م) في كتيبٍ صغيرٍ بعنوان "**في المصادر التي يبدو أنَّ موسى استخدمها في تدوين سفر التكوين**" نظرية الروايتين والاسمين الإلهيين[٣] وكان ظهور كتاب أستروك يمثل حدثًا في تاريخ نقد الكتاب المقدس، فقد اتسم بجرأةٍ كبيرةٍ تعمقت إلى حدٍ بعيد في الفرضيات، الأمر الذي أدَّى بمؤلفه إلى تجنب إصداره باسمه، كما انتحل اسم دار للطبع في بلجيكا، مع أنه طُبع في باريس.

لقد انطلقت نظرية أستروك من ملاحظةٍ بسيطة، حيث لاحظ وهو يقرأ سفر التكوين وسفر الخروج، أنَّ اسم الإلوهية كان يأتي أحيانًا بلفظ "إلوهيم" وأحيانًا أخرى بلفظ "يهوه"، فأخذ يفصل بين الفقرات التي تتضمن الاسم الأول وتلك التي تتضمن الاسم الثاني، فحصل على نصين منفصلين ومتوازيين. ولاحظ بعد هذا الفصل غياب التكرار الذي كان موجودًا في النص الأصلي، كما لاحظ أيضًا زوال الخلط التاريخي. ثم عزل أستروك النص الذي لا وجود فيه لذكر الإلوهية، ثم النص

(1) Ibid, p136.

(2) Eward Young, An Introduction to the Old Testament, Grand Rapids, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1963, p118.

(3) James King West, Op.Cit., pp63-64, J. Alberto Soggin, Op.Cit., p95.

الذي يتعلق بالشعوب الأجنبية غير بني إسرائيل، وهو نص يتألف من ثمانية وثائق صغيرة، وكذا وثيقة تتعلق بغزو الملوك الأربع (تكوين ١٤)، وأخرى خاصة بأحفاد إسماعيل (تكوين ٢٥ :١٢ - ١٨)، ووثيقتين تتضمنان قوائم الأدوميين (تكوين ٣٦)، وذهب أستروك إلى أنَّ المادة التي تبقت بعد قيامه بهذه العملية مأخوذة من مصادر ذات أصل مدياني أو أصل عربي[1]. ويرى أستروك أنَّ موسى جمع هذه المدونات الاثنى عشرة الأصلية وكتبها على أربعة أعمدة، غير أنَّ النُسَّاخ فيما بعد صاغوا منها نصًا واحدًا، بعد أن قرؤوا أسطر الأعمدة الأربعة - سطرًا سطرًا - متصلة بعضها أفقيًا ببعض، دون أن ينتبهوا إلى أنها كانت أعمدة، كل عمود منها مستقل بأسطره عن الآخر، ومن هنا وقع التداخل بين الوثائق المختلفة.

لقد فتح هذا العمل عهدًا لقرنين من البحث النقدي في التوراة، فهو أول محاولة تعتمد نظرية المصادر المتداخلة، ولم يختلف عمل أستروك كثيرًا في تقسيماته عن عمل فلهاوزن. ومنذ ذاك الحين أصبح اعتماد الاختلاف في اسم الإلوهية معيارًا للتفرقة بين المصادر المختلفة.

ومع أنَّ أستروك طور هذه النظرية ، إلاَّ أنه دافع عن كون موسى - عليه السلام - مؤلف هذه القصص الواردة في الكتاب المقدس[2]. وكانت هذه المرحلة البداية الحقيقية للنقد العلمي للكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم بشكلٍ خاص.

(ب) نظرية الجزيئات أو المصادر غير الكاملة :

تأثر النقاد بافتراضات أستروك، بالرغم من أنه تحدث فقط عن سفر التكوين وتوقف بعد الأصحاح السادس من سفر الخروج، وأضافوا إلى افتراضاته وعدلوها.

---

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p137.
(2) Edward Young, Op.Cit., p118- 121.

وكان أول من استخدم نظرية أستروك في ألمانيا هو **أيشهورن J.G Eichorn** (المتوفى عام ١٨٢٧م)، وفرق بين المصدرين الرئيسيين اليهوي (الذي يستخدم اسم يهوه للإشارة إلى الرب) والإلوهيمي (الذي يستخدم اسم إلوهيم للإشارة إلى الرب) في سفر التكوين على أساس الأسلوب اللغوي لكل منهما[1] ولكنه مثل أستروك أكد على أنَّ كاتب التوراة هو موسى عليه السلام، وتحدث في مقدمته للعهد القديم عن أنَّ معيار تحليل المصادر في أسفار موسى الخمسة يجب أن يتضمن اعتبارات أدبية، مثل اختلاف الأسلوب والكلمات الخاصة بالمصادر السابقة، بالإضافة إلى معيار اسم الإلوهية عند أستروك. وبعدها يأتي القس الأسكتلندي **ألكسندر جيدس Alexander Geddes** (١٧٩٢م -١٨٠٠م) ويفترض وجود عدد كبير من الأجزاء أو المصادر غير الكاملة التي كُتبت منها التوراة، والتي ترجع إلى عصر سليمان حسب قوله[2] ، وقال إنَّ هذه المصادر جاءت عبر اتجاهين من المؤلفين استخدما اسمي الإلوهية «إلوهيم ويهوه» . ثم طور هذه الافتراضات الألماني **يوهان فاتير J.S. Vater** (١٨٠٢م -١٨٠٥م) وقسَّم التوراة، التي كانت حسب رأيه لم تكتمل حتى فترة السبي، إلى أجزاء لا صلة بينها[3] في محاولة منه لتوضيح التطور التدريجي لأسفار موسى الخمسة من أجزاء قائمة بذاتها، متأثرًا في ذلك بنظرية هيجل[4].

وفي حوالي عام ١٨٢٢م قبل **بليك F.Bleek** بمسألة قيام موسى بتأليف بعض الأصحاحات، كما استطاع أن يحدد عمليتي تحرير رئيسيتين تعرضت لهما النصوص: الأولى قام بها مؤلف سفر التكوين في عصر ما يُعرف بالمملكة الموحدة، والأخرى عن طريق مؤلف سفر التثنية وذلك قبل عام ٥٨٦ ق.م بفترة وجيزة. وبعد ذلك

---

(1) James King West, Op.Cit., p64.
(2) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p137.
(3) Ibid .
(4) J. Alberto Soggin, Op.Cit., p97.

يأتي العالم الألماني أ. ت هارتمان **A. T. Hartmann** عام ١٨٣١م ويؤرخ للتوراة خلال فترة السبي، مع استبعاده أن تكون أي من أجزائها تعود إلى فترة تسبق عهد سليمان عليه السلام[1]. لقد أثر هارتمان في دي فيته **W. M. L. De Wette** (المتوفى عام ١٨٤٩م) الذي ذهب إلى دراسة المشكلات التاريخية المتعلقة بالنصوص الواردة في الأسفار الخمسة، والقول إنَّ الأسفار الخمسة تشتمل على تشريعات تعود إلى فترات مختلفة[2]. كما اعتقد دي فيته في وجود وثيقة إلوهيمية أصلية في سفر التكوين امتدت بإضافة مصادر أخرى عليها غير كاملة. هذه الوثيقة الأصلية استمرت وسط الأسفار الخمسة، وأُضيفت إليها مجموعات القوانين وغيرها في زمن متأخر.

لقد شهدت الفترة التي ظهر فيها دي فيته تطورًا في مجال دراسات العهد القديم، حيث بدأ الاهتمام بدراسة اللغة العبرية وقواعدها، ودراسة التاريخ الإسرائيلي والديانة اليهودية والتفسيرات الخاصة بالعهد القديم[3].

(جـ) نظرية المصادر الجديدة:

من رواد هذه النظرية هـ. هوبفلد **H. Hupfeld (1853م)** الذي استطاع أن يميز بين ثلاثة مصادر مستقلة اشتمل عليها سفر التكوين، وهي: المصدر الإلوهيمي الأصلي، والمصدر الإلوهيمي المتأخر، والمصدر اليهوي، تمَّ الجمع بينها في إطار وحدة عضوية بواسطة محرر ما. وقد سار على هذا النهج كل من ديلمان **A. Dillmann (1875م)** وفرانز ديليتسش **Franz Delitzsch (1880م)**. أمَّا نقطة الضعف الرئيسية في نظرية هوبفلد فتتمثل في التسلسل الزمني للمصادر الثلاثة[4].

---

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p138 .

(2) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p137 .

(3) Ibid., p47 .

(4) Ibid, p139 .

وبعد ذلك جاء الألماني يوليوس **فلهاوزن** (١٨٤٤م-١٩١٨م) **Julius Wellhausen** ليعكس الترتيب التقليدي لتأليف أسفار العهد القديم، حيث نسب تأليف الأسفار الخمسة الأولى إلى زمنٍ يلي موت موسى بعدة قرون، ورصد الاختلافات التي يُشار بها إلى الرب، وتكرار بعض القصص، والفروق الواضحة في اللغة والأسلوب بين أجزاء مختلفة من هذه المجموعة. كل هذا أقنع العلماء بأنَّ الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى ما هي في الواقع إلاَّ نتيجة تصنيف من مصادر مختلفة[1]. لقد نشر فلهاوزن سنة ١٨٨٦م كتابًا بعنوان "**مدخل إلى تاريخ إسرائيل**" قال فيه إنَّ التشريع الكهنوتي أُضيف في مرحلةٍ متأخرة من السبي البابلي إلى الأسفار الخمسة، ورمز له بالرمز **P**. كما اعتبر سفر يشوع ضمن هذه المجموعة التي أطلق عليها **Hextateuch** أي الأسفار الستة، وقال إنها كُتبت بواسطة مجموعة من الكتاب على مدى زمن طويل، وضيق مجالات الروايات إلى أربعة مصادر: اليهوي والإلوهيمي والتثنوي والكهنوتي. وقال إنَّ عزرا الكاهن هو الذي حرر هذه المصادر وقام بتنقيحها[2].

وكان هدف فلهاوزن من تحليله النقدي للأسفار الخمسة الأولى هدفًا تاريخيًا، وهو أن يثبت- عبر تاريخ تأليف وتطور الأسفار الخمسة الأولى- حدوث التطور التاريخي لديانة بني إسرائيل القديمة ؛ ولذلك حاول أن يحدد بصورة أولية تطورًا زمنيًا مرحليًا، بعيدًا عن الأشكال البدائية للمعتقدات الدينية بدءًا من عبادة إله واحد دون نفي وجود آلهة أخرى، إلى التفهّم المدروس للوحدانية، وانتهاءً بما فهمه هو على أنه الطائفية الضيقة لحرفية كهنوتية ذات طابع مذهبي. وكان من الحيوي

(١) سبتينو موسكاتي : الحضارات السامية القديمة، ترجمة د. السيد يعقوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص١٥٧.

(٢) شريف حامد أحمد سالم : المصدر اليهوي في التوراة، دراسة في المضامين التاريخية والدينية والسمات اللغوية، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، ٢٠٠٥م، ص١-٧١.

والأهمية بمكان لتحقيق هذا الهدف التاريخي الذي ابتغاه فلهاوزن وآخرون، تحديد هذه المصادر المستقلة وارتباطها الزمني والأيديولوجي بالتطورات المرحلية في تاريخ بني إسرائيل(١).

وبينما كانت أعمال فلهاوزن تتجه بشكلٍ حاسم نحو عملية تاريخية إيجابية لإعادة بناء تاريخ الديانة الإسرائيلية، أدَّت نظرية المصادر، التي تتحدث عن أصول الأسفار الخمسة الأولى، إلى نفي أي قبول لتأريخ مراجع روايات الأسفار الخمسة الأولى، التي تشتمل ليس فقط على روايات بدء الخليقة والأصول التي ترتبت عليها، بل على قصص آباء بني إسرائيل وتعاليم موسى عليه السلام(٢).

وكان العنصر الأساسي في الدراسة التاريخية الذي تعبر عنه نظرية فلهاوزن، هو أنَّ المصادر الأربعة للأسفار الخمسة الأولى (وهي اليهوي والإلوهيمي والتثنوي والكهنوتي) يجب فهمها على أنها وثائق أدبية تمَّ تأليفها وقت كتابتها ؛ ولذلك فهي كموادٍ مؤلّفة تعكس فهم ومعرفة مؤلفيها وعالمهم. وقد أدَّى هذا الافتراض إلى نتيجةٍ مفادها أنه لا يمكن أن تحصل منها على أي شيء تاريخي يُعتمد عليه، عن المراحل السابقة لتاريخ بني إسرائيل. وبناءً على ما سبق ذكره، فإنَّ إمكانية الاستفادة من الأسفار الخمسة الأولى لإعادة تشكيل تاريخ بني إسرائيل القديم، السابق على وقت تأليفها، قد انتفت تمامًا(٣).

وفي هذا السياق يأتي "ماير"، أحد زملاء فلهاوزن، ليضيف تعقيدًا إلى ما توصّل إليه فلهاوزن من دراسات؛ إذ حاول ماير التوفيق بين ما كان معروفًا عندئذ عن تاريخ وجغرافية العالم القديم، بما يعد أول تحول عن نظرية فلهاوزن، وتحدث في

---

(١) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص٩؛ יחזקאל קויפמן: עמ" **14-16** .

(٢) د. محمد عوني عبد الرؤوف، د. إيمان السعيد جلال : جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة، الجزء الثاني، ط١، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص١١٨.

(٣) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٠ .

كتابه "**الإسرائيليون والقبائل المجاورة لهم**" عن استحالة مواكبة فلهاوزن ورواد نظرية المصادر الآخرين في القول إنَّ المصادر التوراتية (اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي) كانت وثائق مستقلة ؛ لأنها تفتقر بوضوح إلى أي هيكل منطقي. ورأى ماير أنَّ التراث الذي استمدت منه هذه المصادر، كان في الأصل مرويات شفوية ومجموعات من القصص التي تألفت من الحكايات الشعبية والأساطير والملاحم، كما رأى أنَّ حكايات سفر التكوين فيها القليل مما له علاقة بالتاريخ، بل هي تنتمي إلى عالم الخيال. وما تحدث عنه ماير يقترب كثيرًا من كتابات "**هيرمان جونكيل**"، الذي تحرّى العلاقة بين حكايات العهد القديم مع ما كان معروفًا من الأدب العالمي والأدب الشعبي، وتوصّل إلى معرفةٍ واسعة للمرويات الشفهية، حيث أكَّدَ أنها تشكل أساس الحكايات التوراتية[١].

ويعود الفضل إلى العالم الغربي "هـ. جريسمان" (**H. Gressmann**) تلميذ فلهاوزن في انتشار تأثير هذه المجموعة التي عُرفت على نطاقٍ واسع باسم "**مدرسة تاريخ الأديان**"، وامتداده بسرعة إلى دراسات الشرق الأدنى القديم بصورةٍ عامة، مما أدَّى إلى التغيير الجذري للتأويل التوراتي الضيق في الغالب لتاريخ بني إسرائيل الذي وضعه النقاد من أتباع مدرسة فلهاوزن النقدية. إنَّ هذه المجموعة من الدارسين كانت شديدة الاهتمام بسيل المكتشفات الحديثة والنصوص المترجمة مؤخرًا عن الشرق الأدنى القديم، وإلى أي مدى كان لتأثير هذه المواد الجديدة مقترنًا بالتحرّر من العقلية الدينية الضيقة التي اتسمت بها معظم الدراسات التوراتية الليبرالية والبروتستانتية المحافظة، الفضل في التوصل إلى فهم جديد لتاريخ بني إسرائيل القديم كما عبر عنه العهد القديم[٢].

---

(١) יחזקאל קויפמן: עמ"17؛ توماس ل.طومبسون، المرجع السابق، ص١٢ .

(٢) توماس ل. طومبسون، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

واستطاع هؤلاء الباحثون دون الدخول في تحدٍ مباشر للنظريات الرئيسية المنبثقة عن نظرية المصادر، إضعاف تأثيرها على موضوع تاريخ وأصول بني إسرائيل، وبينوا بصورةٍ مقنعة أنَّ المصادر التي تمَّ استخلاص الحكايات التوراتية منها، يوجد أصلٌ لها في أدبٍ شعبي متناقل منذ مدة طويلة سابقة على تاريخ تأليفها[1].

إذن يمكن القول إنَّ نظرية المصادر تعتبر بحق انطلاقة جديدة للدراسات النقدية المتعلقة بالعهد القديم، فمنذ انتشار هذه النظرية بدأ التعامل مع نص العهد القديم دراسةً نقديةً أدبيةً تعتمد على مصادر أولية تعود إليها روايات العهد القديم، ومنذ ذلك الحين بدأ الحديث عن وجود أربعة مصادر أساسية تألفت منها نصوص العهد القديم[2]، بيانها كالتالي:

١ - المصدر اليهوي **Jahwist (J)** : وهو المصدر الذي يستخدم اسم الرب "يهوه"، ويهتم بإبراز مضمون الوعد بأرض كنعان، ويركز على الوعد الذي أُعطى لإبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ. וְאֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ[3]: وقال له الله أنا الله القدير، أثمر وأكثر، أمة وجماعة أمم تكون منك، وملوك سيخرجون من صلبك، والأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحاق لك أُعطيها، ولنسلك من بعدك أُعطي الأرض". كما يركز هذا المصدر على إنشاء مملكة داود. وتتضمن مادته العديد من الإشارات الواضحة إلى أعمال داود عليه السلام، وإلى

(١) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٢-١٣.

(٢) د. محمد عوني عبد الرؤوف، د. إيمان السعيد جلال، مرجع سابق، ص١١٨-١١٩.

(٣) בראשית 35: **11-12**.

الوعد الإلهي "וַהֲקִמֹתִי אֶת כִּסֵּא מַמְלַכְתְּךָ עַל יִשְׂרָאֵל לְעֹלָם"[١]: فإني أُقيم كرسي ملكك على إسرائيل إلى الأبد". وتمَّ تأليف هذا المصدر حوالي عام ٨٥٠ ق.م. في مملكة يهوذا. ويتميز المصدر اليهوي بروعة الإيجاز وقوة العبارة، مع بعض الاختلاف في الأسلوب، مما جعل المتخصصين في النقد النصّي للتوراة يفرّقون بين أكثر من مصدر "يهوي" واحد[٢].

٢- المصدر الإلوهيمي **Elohist (E)**: وهو المصدر الذي يطلق على الرب اسم "إلوهيم"، خصوصًا في سفر التكوين من الأصحاح ٢٠ إلى الأصحاح ٢٢، وأجزاء من الأسفار الأربعة الأولى. ويدمج هذا المصدر في سرده قانونين تشريعيين أكثر قدمًا ، هما الوصايا العشر (الخروج ٢٠/ ٢-١٧)، وشريعة العهد (الخروج ٢/ ٢٢-٢٣)، وقد تمَّ تأليف هذا المصدر حوالي عام ٧٧٠ق.م في مملكة إسرائيل الشمالية. وتمّ دمج المصدرين اليهوي والإلوهيمي في مجموعةٍ واحدة **(J.E)** حوالي عام ٦٥٠ ق.م[٣].

والمصدر الإلوهيمي هو الآخر عبارة عن مجموعة من القصص والروايات فيها قدر من التأمل والذهاب إلى ما هو أبعد من الرواية الصرفة، كما أنَّ الفرق بين الشخصية المُعطاة للرب "يهوه" في المصدر "اليهوي" وتلك المُعطاة له في المصدر "الإلوهيمي" أنَّ الرب "يهوه" في الروايات "اليهوية" يتصرف تمامًا كما يتصرف البشر، يحب ويكره، يعرف ويجهل، يأنس ويغضب ... إلخ. أمَّا الرب في الروايات "الإلوهيمية" فهو أكثر سموًا عن عالم البشر[٤].

---

(١) מלכים א9: 5 .

(٢) كمال الصليبي: خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، ط٤، بيروت، ١٩٩٨م ، ص٥؛ J. Alberto Soggin, Op.Cit., p98.

(٣) سبتينو موسكاتي، مرجع سابق، ص١٧٣ ؛ J. Alberto Soggin, Op.Cit., p98. .

(٤) عن مفهوم الإلوهية لدى المصدر اليهوي بشيء من التفصيل، انظر: شريف حامد أحمد سالم، رسالة ماجستير، مرجع سابق، ص١٧٧-١٨٠.

٣- سفر التثنية Deuteronomy (D): تمَّ تأليفه وأُعلن العثور عليه زمن حكم الملك ياشياهو ملك يهوذا عام ٦٢٠ ق.م. وكان أساسًا لإصلاحاته الدينية (الملوك الثاني ٢٢-٢٣)[1]. ويعد هذا المصدر خلاصة عقائدية لكل التعاليم السابقة، وتتمحور الفكرة المركزية فيه عن فكرة "الاختيار" فبني إسرائيل يمثلون لديه "شعب الله المختار" "כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: בְּךָ בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. לֹא מֵרֻבְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים חָשַׁק יְהוָה בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם: כִּי אַתֶּם הַמְעַט מִכָּל הָעַמִּים[2]: لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك، إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبًا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ليس من كونكم أكثر من سائر الشعوب التصق الرب بكم واختاركم لأنكم أقل من سائر الشعوب" الذي دخل في علاقة ارتباط بالرب بواسطة ميثاق العهد (كما ورد في تثنية ٥: ٢-٣/ ٢٦: ١٧-١٩) وصار هذا العهد مرادفًا للأمر، فألواح هذا العهد هي الألواح التي تمَّ نقش الوصايا العشر عليها (تثنية ٩: ١٩، ١١: ١٥).

ويسود الاعتقاد بأنَّ أصحاب المصدر التثنوي هم الذين قاموا بتدوين أسفار يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني، من بين الأسفار التوراتية التي تتناول تاريخ بني إسرائيل، أي أن هذه الأسفار تُعدُّ أعمالاً تثنوية، كما يلاحظ أنَّ أصحاب هذا المصدر كانت لديهم مصادر تاريخية استقوا منها المعلومات وصاغوا منها روايتهم التثنوية لتاريخ بني إسرائيل منذ بداياته وحتى عام ٥٧٨ ق.م[3].

---

(1) J. Alberto Soggin, Op.Cit., p99 .

(٢) דברים 7: 7-6 .

(٣) كمال الصليبي، مرجع سابق، ص١٢-١٣

٤- المصدر الكهنوتي **(P) Priestly**: وقد سُمي هذا المصدر بذلك؛ لأنه يركز على الشرائع المتعلقة بالعبادة وأشكال الطقوس، وموضوعه الأساسي هو موضوع العهد مع نوح (التكوين ٩)، ومع إبراهيم (التكوين ١٧)، لكي يقوي العهد مع موسى ومع داود. ويعود المصدر الكهنوتي إلى زمن الكاهن عزرا، الذي وُلِدَ في فترة السبي البابلي. ولمَّا كان هذا المصدر قريبًا من زمن النبي حزقيال، الذي كان موجودًا أيضًا في فترة السبي، فقد سمح بوضعه في زمن السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد، حيث ذكَّر المسبيين بسابقة جيل الصحراء أكثر من مرة، وذكر لهم النجاة من مصر، وكرر ذكر الوعد الذي قطعه الرب لإبراهيم بإعطائهم أرض كنعان ملكًا أبديًا[١].

والمصدر الكهنوتي يختلف عن المصدرين "اليهوي" و"الإلوهيمي" بكونه تعليميًّا وليس قصصيًّا، كما يلاحظ أنَّ ثمة تداخلاً بين المصدر "الكهنوتي" بالمصدرين السابقين، حيث يروي هذان المصدران قصصًا عن شخصيات معينة، فيأتي المصدر "الكهنوتي" ويعطي هذه الشخصيات أنسابها بأسلوبٍ يختلف تمامًا عن أسلوب القصة. وهناك شبه إجماع بين العلماء على أنَّ مؤلفي المصدر الكهنوتي هم الذين قاموا بجمع الروايات اليهوية والإلوهيمية في أسفار التكوين والخروج والعدد أول الأمر، ثم أضافوا إليها ما أضافوا من مصدرهم، وربما كان ذلك في القرن السابع قبل الميلاد. كما يُعد سفر اللاويين سفرًا كهنوتيًا صرفًا، وهذا السفر يقتصر على الأمور الخاصة بالطقوس والشريعة، كما أنه هو السفر الوحيد بين الأسفار الخمسة الأولى الذي لا يحمل أية رواية قصصية[٢]. وقد تمَّ دمج المصدر

---

(1) J. Alberto Soggin, Op.Cit., p99.

(٢) كمال الصليبي، المرجع السابق، ص١٢.

الكهنوتي في المصادر السابقة عليه في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تقريبًا، وكانت النتيجة في النهاية الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام[1].

وانتهت المدرسة الألمانية في نقد العهد القديم بقيادة فلهاوزن إلى أنه تمَّ تجميع المصادر الأربعة في كتابٍ واحد، هو العهد القديم حوالي عام ٢٠٠ ق.م.، أمَّا الأسفار المتأخرة مثل سفر المكابيين الأول والثاني، فقد تمَّ تحريرها خلال القرن الأول قبل الميلاد.

إذن تُعد مدرسة فلهاوزن وبحق نقطة انطلاقة قوية في عالم نقد العهد القديم على وجه الخصوص، ونقد النصوص الدينية على وجه العموم، حيث عكست الترتيب اللاهوتي التقليدي القديم لتأليف الأسفار، بناءً على ما توفر لديها من نتائج، فأُعيد الترتيب على النحو التالي: أسفار الأنبياء، فالأسفار التاريخية، ثمَّ أسفار موسى الخمسة مضافًا إليها سفر يشوع، لتتشكل التوراة من ستة أسفار بدلاً من خمسة، ثمَّ أُضيفت إليها الأسفار بترتيبٍ منهجي حسب مادتها، وليس حسب الترتيب الزمني لتأليفها.

كما يحسب لفلهاوزن ومدرسته أنهما كانا المحرك القوي للدراسات النقدية الخاصة بالعهد القديم على وجه الخصوص والشرق الأدنى على وجه العموم. فعلى الرغم من ظهور الأبحاث الجديدة عن الشرق الأدنى، والأعمال التاريخية عن العهد القديم، وتوصلها إلى نتائج مغايرة لما جاء به فلهاوزن، إلاَّ أنَّ كل علوم العهد القديم الحديثة ما كان يمكن لها أن تظهر وتنشأ لو لا ما قدمه فلهاوزن في هذا المضمار[2].

---

(١) سبتينو موسكاتي، مرجع سابق، ص١٧٣-١٧٤؛ وشريف حامد أحمد سالم، مرجع سابق، ص١-٧.

(٢) د.محمد عوني عبد الرؤوف، د.إيمان السعيد جلال، مرجع سابق، ص ١٠٩- ١١٧ .

فقد ترتب على نظرية المصادر قلب للتاريخ الإسرائيلي، وهو ما تمَّ التعبير عنه في كتاب فلهاوزن الذي يحمل عنوان "**تاريخ إسرائيل**" والذي نُشر في برلين عام ١٨٧٨م، ثم نقحه وأعاد طبعه بعنوان "**المدخل إلى تاريخ إسرائيل**" عام ١٩٠٥م. والدليل على قوة آراء فلهاوزن النقدية في مجال العهد القديم أنه برغم هجوم الكنيسة وزملائه من العلماء المحافظين ، مثل فرانز ديليتسش (١٨١٣م -١٨٩٠م) وأوجست ديلمان (١٨١٣م- ١٨٩٤م) انتشرت أفكاره، وسادت نظريته على نطاقٍ واسع[1].

ومن أهم أعمال فلهاوزن التي تُحسب له في مجال دراسات نقد العهد القديم[2] ما يلي:

- كتاب "**تاريخ إسرائيل**" في طبعته الأولى عام ١٨٧٨م وفي طبعته الثانية بعنوان "**المدخل إلى تاريخ إسرائيل**" عام ١٩٠٥م.
- كتاب "**تأليف الأسفار الستة، والأسفار التاريخية في الكتاب المقدس**" والذي ظهر في برلين عام ١٨٨٩م، والذي عبر فيه عن آرائه النقدية ونظريته حول مصادر العهد القديم.
- دراسة حول نص سفري صموئيل الأول والثاني نُشرت في جوتنجن عام ١٨٧١م.
- دراسته عن الأنبياء الصغار التي نُشرت في برلين عام ١٨٩٢م.
- كتاب "**التاريخ الإسرائيلي واليهودي**" الذي صدر في برلين عام ١٨٩٤م.
- دراسته عن سفر المزامير التي نُشرت في ليبزج عام ١٨٩٥م.

(١) المرجع السابق، ص١٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص١٢٠- ١٢١.

الفصل الثالث

الجهود الإسلامية في تطوير نقد العهد القديم

تمهيد

خصَّ القرآن الكريم التوراة، من بين ما أُنزل على الأنبياء، بشهادةٍ محكمة بشأنها. فقال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿ وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا۟ مِن دُونِى وَكِيلًا ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ ﴿٥٣﴾ هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[2].

ويحكم القرآن الكريم على بني إسرائيل الذين لم يحكموا بها في التوراة المنزلة، قبل دعوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، بأنهم كُفَّار وظالمون، لأنَّ حكم الله لا بد أن يكون نافذًا في عباده، ولهذا أنزل حكم التوراة نافذًا حتى نزول القرآن الكريم، وانتهى حكمه بحكم القرآن. قال تعالى موجهًا حديثه إلى بني إسرائيل: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ

(١) الإسراء: ٢ .

(٢) غافر: ٥٣-٥٤ .

ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1] وقال تعالى: **﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾**[2].

ولكن علماء التفسير المسلمين يُجمعون على وقوع التحريف في التوراة، إلاَّ أنهم يختلفون في معنى هذا التحريف ومداه، فمنهم من يرى أنَّ التحريف والتبديل تمَّ في التأويل لا في النص، ومن هؤلاء البخاري وابن كثير. ومنهم من يرى أنَّ التحريف والتبديل قد أصاب "**جملاً قليلة وألفاظًا يسيرة**" ولكن أكثرها ظل كما أُنزل على موسى (عليه السلام). وآخرون يرون أنَّ معظم التوراة التي أُنزلت على موسى (عليه السلام) قد حُرِّف وبُدِّل بشكل أساسي بحيث لم يبقَ منها إلاَّ النذر اليسير، ومن هؤلاء ابن حزم الأندلسي والإمام الغزالي، والإمام الشافعي، وابن قيم الجوزية، وابن تيمية وغيرهم[3]. ومن قول ابن حزم في هذا الخصوص: "**في الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة وفي سائر كتبهم وفي الأناجيل الأربعة يتيقن بذلك تحريفها وتبديلها وأنها غير الذي أنزل الله عز وجل، ونذكر إن شاء الله تعالى ما في الكتب المذكورة من الكذب الذي لا يشك كل ذي مُسْكَة تمييز في أنه كذب على الله تعالى وعلى الملائكة عليهم السلام وعلى الأنبياء عليهم السلام إلى أخبار أوردوها لا يخفى الكذب فيها على أحد كما لا يخفى ضوء النهار على ذي بصر**"[4].

كما يرى بعض العلماء أنَّ هذا التحريف قد تمَّ، في معظمه، بالتبديل أو الزيادة أو النقصان، أو بتغيير المعنى (في التفسير) دون تغيير اللفظ[5] الأمر الذي أدَّى إلى

---

(١) المائدة:٤٤ .

(٢) المائدة:٤٥ .

(٣) محمد على البار: المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، دمشق، دار القلم، ١٩٨٩م، ص ١١٨-١١٩ .

(٤) ابن حزم الأندلسي: الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، في "فصل مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة" نقلاً عن : (URL: http://www.almeshkat.com), cited in November, 2006 .

(٥) محمد على البار، مرجع سابق، ص١٢٠ .

ضياع التوراة الأصلية، إذ طغى عليها التحريف والتبديل لفظًا ومضمونًا ومعنىً، وخضعت للكثير من أهواء النساخ والمؤلفين وأذواقهم ومآربهم وميولهم[1].

ومن أبرز أشكال التحريف التي تحدث عنها القرآن الكريم في معرض حديثه عن كتاب اليهود المقدس هي: التحريف بالزيادة، والتحريف بالنقصان. وعن التحريف بالزيادة يقول القرآن الكريم: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[2] وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَـٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[3]. وقد التحريف بالزيادة في شكلٍ من الأشكال التالية[4]:

١- الزيادة بحرفٍ أو أكثر.

٢- الزيادة بكلمةٍ أو أكثر.

٣- الزيادة في جزءٍ من الكتاب.

٤- الزيادة في مجموع الكتاب.

أمَّا التحريف بالنقص فيعنى أنَّ بعض الكتاب لا يشتمل على جميع ما كتبه الأنبياء بالوحي، بأن يكون قد ضاع بعضه إمَّا عمدًا، أو نسيانًا، وقد يكون هذا البعض حرفًا أو كلمةً أو آيةً أو جزءًا من الكتاب. وعن ذلك يقول القرآن الكريم:

(١) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي: إظهار الحق، الجزء الأول، ص٧٠ نقلاً عن:
(URL: http://www.barsoomyat.com) cited in october, 2006.

(٢) البقرة: ٧٩.

(٣) آل عمران: ٧٨.

(٤) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، المرجع السابق، ص ٧٧-٨٥.

﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾[3].

ومن صور التحريف بالنقص ما يلي[4]:

١- النقص بحرفٍ أو أكثر.

٢- النقص بكلمةٍ أو أكثر.

٣- النقص في جزءٍ واحد.

٤- النقص في مجموع الكتاب.

وسيتم التركيز في هذا الفصل على الجهود الإسلامية في تطوير نقد العهد القديم في إطار النقاط التالية:

أولاً: الموقف الإسلامي من كتاب اليهود المقدس كما عبر عنه القرآن الكريم.

---

(١) الأنعام: ٩١ .

(٢) البقرة: ١٧٤ .

(٣) المائدة: ١٥ .

(٤) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، مرجع سابق، ص٨٦- ٩٩ .

ثانيًا: موقف السنة النبوية المطهرة من الكتاب المقدس لليهود.

ثالثًا: ابن حزم: نموذج إسلامي في نقد التوراة.

أولاً: الموقف الإسلامي من كتاب اليهود المقدس كما عبر عنه القرآن الكريم

إلى جانب حديث القرآن الكريم عن وقوع التحريف بالزيادة أو النقصان في كتاب اليهود المقدس، الأمر الذي أشار إليه علماء المسلمين، هناك أدوات أخرى ذكرها القرآن الكريم ولا تقل في خطورة تأثيرها عن التحريف بالزيادة والنقصان، ومن هذه الأدوات ما يلي[1]:

١- الإخفاء: قال تعالى: ﴿ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ... ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ ﴾[3].

٢- الكتمان: قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴾[5].

(١) د.محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام باليهودية ، رؤية إسلامية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد ٢٣، ٢٠٠٢، ص٤٩-٥٥ .

(٢) الأنعام: ٩١ .

(٣) المائدة: ١٥ .

(٤) البقرة: ١٤٦ .

(٥) آل عمران: ١٨٧ .

٣- إلباس الحق بالباطل: قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[2].

٤- الكذب والتكذيب: قال تعالى: ﴿ قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٩٣ فَمَنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[3].

٥- لَيُّ الألسنة بالكتاب: قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيقٗا يَلۡوُۥنَ أَلۡسِنَتَهُم بِٱلۡكِتَٰبِ لِتَحۡسَبُوهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾[4].

٦- التعطيل: والمقصود بذلك تعطيل أحكام هذا الكتاب وغيره من الكتب المقدسة، وعدم إقامتها والعمل بها. قال تعالى: ﴿ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ أَقَامُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم مِّن رَّبِّهِمۡ لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۚ مِّنۡهُمۡ أُمَّةٞ مُّقۡتَصِدَةٞۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ سَآءَ مَا يَعۡمَلُونَ ﴾[5] وقال تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ

(١) آل عمران: ٧١ .

(٢) البقرة: ٤٢ .

(٣) آل عمران: ٩٣-٩٤ .

(٤) آل عمران: ٧٨ .

(٥) المائدة: ٦٦ .

يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[1].

٧- الإيمان ببعض الكتب والكفر بالبعض الآخر: قال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ وَتُخۡرِجُونَ فَرِيقٗا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمۡ تَظَٰهَرُونَ عَلَيۡهِم بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَإِن يَأۡتُوكُمۡ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمۡ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيۡكُمۡ إِخۡرَاجُهُمۡۚ أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾[2].

٨- الإهمال: قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمۡ نَبَذَ فَرِيقٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ كَأَنَّهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[3]. وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ وَٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَبِئۡسَ مَا يَشۡتَرُونَ ﴾[4].

٩- الظن: قال تعالى: ﴿ وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[5].

(١) الجمعة: ٥ .
(٢) البقرة: ٨٥ .
(٣) البقرة: ١٠١.
(٤) آل عمران: ١٨٧.
(٥) البقرة: ٧٨ .

١٠- النسيان: قال تعالى: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ۙ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[١].

١١- التزوير: قال تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[٢].

وهكذا وضع القرآن الكريم اللبنات الأولى والركائز الأهم للجهود الإسلامية في نقد كتاب اليهود المقدس، خصوصًا التوراة من خلال القواعد القرآنية التي أرساها.

ثانيًا: موقف السنة النبوية المطهرة من كتاب اليهود المقدس

قال النبي صلى الله عليه وسلم: **"إنَّ بني إسرائيل كتبوا كتابًا، فاتبعوه، وتركوا التوراة"**[٣]. واستقر هذا المعنى في نفوس الصحابة والمؤمنين بعده، فقد صحَّ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: **"يا معشر المسلمين! كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أنزل على نبيكم صلى الله عليه وسلم أحدث؟ تقرؤونه محضًا لم يُشب، وقد حدثكم الله أنَّ أهل الكتاب قد بدلوا من كتب الله وغيروا، فكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا هو من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً، ألا ينهاكم ما جاءكم**

(١) المائدة: ١٣.

(٢) البقرة: ٧٩.

(٣) صححه الشيخ الإمام المحدث محمد ناصر الدين الألباني في السلسلة الصحيحة المجلد السادس ح٢٨٣٢، نقلاً عن: (URL: http://www.egyptsons.com), cited in febraury 2007.

من العلم عن مسألتهم؟ لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل إليكم"[1]. كما ورد في صحيح البخاري أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم ولكن قولوا: آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إليكم"[2]. وعلل عدم التكذيب بوجود حق وصدق في كتبهم، حيث قال كما في رواية أبي داود: "ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله ورسله، فإن كان باطلاً لم تصدقوه، وإن كان حقًا لم تكذبوه"[3].

وعن جابر أنَّ عمر بن الخطاب أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنسخةٍ من التوراة، فقال: يا رسول الله، هذه نسخةٌ من التوراة فسكت، فجعل يقرأ ووجه رسول الله يتغير فقال أبو بكر: ثكلتك الثواكل! أما ترى ما بوجه رسول الله؟ فنظر عمر إلى وجه رسول الله فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله، رضينا بالله ربًا وبالإسلام دينًا وبمحمد نبيًا، فقال رسول الله: والذي نفس محمد بيده، لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حيًا وأدرك نبوتي لاتبعني"[4]. وعن سلمان، قال: قرأت في التوراة أنَّ بركة الطعام الوضوء بعده، فذكرت ذلك للنبي، فقال: "بركة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده"[5].

وعن عبد الله بن عمر، أنَّ اليهود جاؤوا إلى رسول الله فذكروا له أنَّ رجلاً وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله: "ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟" قالوا: نفضحهم ويُجلَدون، قال عبد الله بن سلام: كذبتم، فإنَّ فيها الرجم، فأتوا بالتوراة

(١) صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجزء التاسع، ص١٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ح٦٩٢٨، الصفحة نفسها.

(٣) سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الحافظ الدارمي، ح٣٦٤٤.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي الترمذي، حديث ١٩٦٤، باب ما جاء في الوضوء قبل الطعام وبعده.

فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال عبد الله بن سلام: ارفع يدك فرفع، فإذا آية الرجم فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم فأمر بهما النبي فرُجما[1].

إذن فالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يدفعان المسلمين جميعًا من خلال هذه الشواهد التي ذكرناها سلفًا إلى استخراج الأدلة والشواهد على وقوع التحريف، وتحقيق ما ذكره الله عز وجل في قرآنه الكريم من وقوع التحريف والتبديل والكذب في كتبهم، وفي هذا المقام كان لعلماء المسلمين السبق في عملية نقد العهد القديم والعهد الجديد بهديٍ من القرآن الكريم، الذي وضع أصول ذلك النقد الهادف إلى إظهار الحق وإزهاق الباطل.

ومن الشواهد التي سبق سردها من القرآن والسنة النبوية المطهرة يتبين لنا أنَّ جُلَّ النقد الإسلامي للعهد القديم تركز على مسألتين في غاية الأهمية: الأولى تتعلق بنقد أسفار العهد القديم من حيث الثبوت والسند، وعدم وجود أي سند يثبت نسبتها إلى من تُنسب إليه من أنبياء. والثانية نقد متن هذه الأسفار لإثبات التحريف الذي نال من العقائد والمضمون الديني ووقوع الخطأ.

أولاً: نقد أسفار العهد القديم من حيث الثبوت والسند

إنَّ القول بأنَّ كتابًا ما مصدره إلهي مشروطٌ بحصول أمرين: الأول: أن يكون هناك دليلٌ قطعيٌ يثبت صحة نسبه إلى الله تعالى، وتبليغه إلى نبيه عن طريق الوحي[2]. والأمر الثاني: أن يُنقل هذا النص عن النبي بسندٍ متصلٍ بطريق التواتر في كل عصر من العصور اللاحقة، ويتلقاه التابعون بالقبول والتسليم[3]. وقد ركز

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، مرجع سابق، ص٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٠-٢١.

القرآن الكريم على هذا الأمر وأرشدنا إلى طريقة المجادلة والرد في هذا الخصوص، والمطالبة بالحجة والدليل فقال تعالى : ﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾[١]. والإتيان بالبرهان هنا يتعلق بالسؤال حول النسخة الأصلية للتوراة التي كتبها موسى (عليه السلام) أو أملاها على غيره، والسؤال: أين السند المتصل المتواتر الذي يثبت سلامة النص الحالي من التحريف والتبديل؟ والرد دائمًا حيال هذه المسألة يكون "**إنَّ سبب فقدان السند عندنا وقوع المصائب والفتن**"[٢].

ثانيًا: نقد المتن

يقول الله عز وجل : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾[٣]. أي أنَّ هذه الآية الكريمة تحث من يشككون في مصداقية القرآن الكريم على تدبر آياته وتأمل معانيه، وإنهم لو تدبروه حق تدبره لوجدوه مؤتلفًا غير مختلف. ولو أنَّ هذا القرآن من عند غير الله لوجدوا فيه التفاوت والتناقض وعدم المطابقة للواقع، وهذا شأن كلام البشر[٤]. أي أنَّ القرآن في هذا الإطار وضع منهج التحقق من المصدر الإلهي وما دونه. ويمكن لنا أن نطبق ذلك المنهج ونخرج بشواهد قاطعة تعضد وتثبت صحة النقد القرآني، ومن ذلك: تسليط الضوء على الاختلافات الموجودة بين نسخ التوراة المختلفة[٥]. وهي:

---

(١) البقرة: ١١١ .

(٢) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، المرجع السابق، ص٢١ .

(٣) النساء: ٨٢ .

(٤) محمد سليمان عبد الله الأشقر: زبدة التفسير من فتح القدير، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، الكويت، ص١١٤؛ ومختصر تفسير الطبري لإمام المفسرين أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المسمى "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، اختصار وتحقيق الشيخ محمد على الصابوني والدكتور صالح أحمد رضا، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٦٢ .

(5) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p79-81.

نسخة التوراة التي يعترف بها اليهود (النص الماسوري):

وهذه النسخة مأخوذة من النسخة "الماسورية"، وهي النسخة التي قام على إعدادها بعض علماء اليهود في طبرية بفلسطين، ما بين القرنين السادس والثاني عشر الميلاديين، وقد قاموا بوضع نظام للحركات، وقاموا بتعديل بعض المواضع في النص. وهذه النسخة هي المعترف بها عند اليهود[١].

النسخة السبعينية (النص السبعيني):

وهي الترجمة اليونانية المعترف بها عند الكاثوليك والأرثوذكس، وتُعرف أيضًا بالترجمة السكندرية[٢]. وقد تمت هذه الترجمة في حوالي القرن الثالث قبل الميلاد في مصر بأمر من الملك بطليموس فيلادفيوس "٢٨٥- ٢٤٦ق.م"، وسُميت بالسبعينية إشارة إلى أسطورة تذكر أنَّ اثنين وسبعين حبرًا من أحبار اليهود ترجموا العهد القديم العبري إلى اللغة اليونانية، ومكثوا في ذلك اثنين وسبعين يومًا[٣].

النسخة السامرية (التوراة السامرية):

نسبة إلى فرقة السامريين إحدى الفرق اليهودية، وهي فرقة لا تؤمن إلاَّ بأسفار موسى الخمسة فقط ، وقد يضيفون إليها سفري: يشوع، والقضاة، لكنهم لا يرونهما سفرين مقدسين، بل سفرين تاريخيين[٤].

---

(١) מנשה דובשני, עמ"27، עמ"31 .

(٢) د.سلوى ناظم، مرجع سابق، ص١٧ .

(٣) المرجع السابق: ص١٧-١٨؛ מנשה דובשני, עמ" 58-57 ؛
Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p104, Julius A.Bewer, Op.Cit., p450.

(4) James King West, Op.Cit., p4.

وفيما يلي سرد لأهم الفروق بين هذه النسخ:

١ - الفروق في عدد الأسفار وترتيبها

لا تعترف النسخة السامرية (التوراة السامرية) إلاَّ بأسفار التوراة الخمسة ، وقد يضيفون إليها سفري يشوع والقضاة كما ذكرنا، وهي بهذا تنقص عن النسختين العبرية والسبعينية كثيرًا، فهي لا تعترف بأسفار الأنبياء، ولا بالمكتوبات. يبلغ عدد الأسفار المقدسة حسب النسخة العبرية ٢٤ سفرًا، بينما يبلغ عددها ٣٩ سفرًا لدى البروتستانت، و٤٥ سفرًا لدى الأرثوذكس، و٤٦ سفرًا لدى الروم الكاثوليك(١). والاختلافات بين النسخة العبرية والنسخة التي يعترف بها البروتستانت اختلافات شكلية تنحصر في عناوين الأسفار وترتيبها(٢).

أمَّا النص المقدس كما هو في الترجمة السبعينية* فيضم أسفارًا إضافية يعرفها الكاثوليك بـ (**The Deuterocanon**) ولدى البروتستانت بالأبوكريفا(٣). ومن

---

(1) Ibid., p5.
(2) Ibid .
(٣) يذكر ابن خلدون رواية الكتبة السبعين فيقول: "وقال هروشيوش: إنّ الذي ملك بعد الإسكندر صاحب عسكره بطليموس بن لاوي فقام بأمرهم ونزل الإسكندرية واتخذها دارًا لملكهم. ونهض كلمنس بن الإسكندر، وأمه بنت دارا، ولينبادة أم الإسكندر، وساروا إلى صاحب إنطاكية واسمه فمشاندر فقتلهم. واختلف الإغريقيون على بطليموس، وافترق أمره وحارب كل واحد منهم ناحيته إلى أنّ غلبهم جميعًا واستقام أمره. ثم زحف إلى فلسطين وتغلب على اليهود وأثخن فيهم بالقتل والسبي والأسر. ونقل رؤساءهم إلى مصر. ثم هلك لأربعين سنة من ملكه وولي بعده ابنه فلديجيش، وأطلق أسرى اليهود من مصر، ورد الأواني إلى البيت وحباهم بآنية من الذهب، وأمرهم بتعليقها في مسجد القدس، وجمع سبعين من أحبار اليهود ترجموا له التوراة من اللسان العبراني إلى اللسان الرومي واللطيني" (أي اليوناني) (تاريخ ابن خلدون، المجلد الثاني، ص٢٢٤) وفي قصة الحضارة- لول ديورانت إنَّ حكاية السبعين عالمًا الذين ترجموا كتبهم إلى اليونانية في عهد بطليموس فلادلفيوس، إنما هي "إحدى القصص الخرافية". وعلى كل حال فإنَّ هؤلاء الكتبة كتبوا الأسفار، وتلاعبوا بها كما يشاؤون (ول ديورانت ، مرجع سابق، ٧٧) .

(2) Julius A. Bewer, Op.Cit., p450.

هذه الأسفار: المكابيون (٤ أسفار) وعزرا، ويهوديت، وطوبيت، وحكمة سليمان، وابن سيراخ، ورسالة إرميا وبعض زيادات على سفري: أستير ودانيال(١).

و"الأبوكريفا" مصطلح مأخوذ من كلمة يونانية، معناها الحرفي: خفي، أو سري، ويراد بها: الأسفار الخارجية، وهي مقابلة لمصطلح الأسفار "القانونية" الذي يعتبر فيلو السكندري أول من أطلقه على الأسفار المقدسة المعترف بها(٢)، وهي تلك الأسفار المشتركة بين النسختين العبرية، والسبعينية(٣). ولم يعط اللاهوتيون أسفار الأبوكريفا شرعية الاعتراف؛ لأنَّ معظمها كُتب في القرن الثاني أو القرن الأول قبل الميلاد. وعلى الرغم من ذلك اعتبروا سفر دانيال مقدسًا قانونيًا مع أنه كُتب ما بين (ق.م١٦٦-١٦٢ق.م)(٤). وكذلك الأمر بالنسبة إلى سفر نشيد الأناشيد والأمثال وأجزاء من المزامير. يقول ول ديورانت: **"وقد كتب اليهود الهلنستيون وقتئذٍ - بالعبرية أو الآرامية أو اليونانية- روائع خالدة كأسفار الجامعة، ودانيال، وأجزاء من الأمثال، والمزامير، والجزء الأكبر من الأسفار الأبوكريفية "**(٥).

وقد اختلف موقف اليهود من قبول "الترجمة السبعينية": فبعد أن كانوا يقبلونها عادوا بعد سنة ٧٠م ورفضوها، وأطلقوا عليها اسم "العجل الذهبي"(٦). ورفضها أيضًا البروتستانت، وقبل الكاثوليك ببعض أسفارها، وهي أسفار: طوبيت، ويهوديت، وحكمة سليمان، ويشوع بن سيراخ، وباروخ، والمكابيين الأول

---

(1) James King West, Op.Cit., p5, Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p122.

(٢) מנשה דובשני، עמ"48 ؛ J. Alberto Soggin, Op.Cit., p13.

(3) Julius A. Bewer، Op.Cit.، p450.

(٤) سهيل ديب: التوراة تاريخها وغاياتها، ط٣، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٠م، ص٥٣

(٥) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، تقديم د.محيي الدين صابر، المجلد الرابع، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٧١م، ص٩٣.

(٦) מנשה דובשני، עמ"59 ؛ وسعود بن صالح السرحان: مدخل إلى دراسة اليهودية، نقلاً عن: (URL: http://www.altareekh.com), cited in may 2006.

والثاني فقط. ولهذا يسمي الكاثوليك هذه الأسفار السبعة باسم "الأسفار القانونية الثانية"[1]. وقد بالغ مترجمو هذه النسخة في "أغرقتها"؛ ولهذا غيروا في الترجمة.

وفيما يلي الأسفار القانونية المعترف بها لدى اليهود والروم الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت:

لدى اليهود	لدى الروم الكاثوليك والأرثوذكس	لدى البروتستانت
(التوراة)	(التوراة)	(التوراة)
التكوين	Genesis	Genesis
الخروج	Exodus	Exodus
العدد	Leviticus	Leviticus
اللاويون	Numbers	Numbers
التثنية	Deuteronomy	Deuteronomy
(الأنبياء)		
(الأنبياء الأوائل)	(الأسفار التاريخية)	(الأسفار التاريخية)
يشوع	يشوع	يشوع
القضاة	القضاة	القضاة
صموئيل	روت	روت
الملوك	صموئيل الأول والثاني	صموئيل الأول والثاني

(1) James King West، Op.Cit.، p5.

	الملوك الأول والثاني	الملوك الأول والثاني
	أخبار الأيام الأول والثاني	أخبار الأيام الأول والثاني
	عزرا	عزرا
	نحميا	نحميا
	طوبيت	أستير
	يهوديت	
	أستير	
(الأنبياء المتأخرون)		
إشعياء		
إرميا		
حزقيال		
الأنبياء الاثنى عشر		
(المكتوبات)	(أسفار الحكمة والأسفار الشعرية)	(أسفار الحكمة والأسفار الشعرية)
المزامير	أيوب	أيوب
الأمثال	المزامير	المزامير
أيوب	الأمثال	الأمثال
نشيد الأناشيد	الجامعة	الجامعة
روت	نشيد سليمان	نشيد سليمان

إيخا	حكمة سليمان	
أستير		
دانيال		
عزرا- نحميا		
أخبار الأيام		
	(الأسفار النبوية)	(الأسفار النبوية)
	إشعياء	إشعياء
	إرميا	إرميا
	إيخا	إيخا
	باروخ	حزقيال
	حزقيال	دانيال
	دانيال	هوشع
	هوشع	يوئيل
	يوئيل	عاموس
	عاموس	عوفديا
	عوفديا	يونا
	يونا	ميخا
	ميخا	ناحوم
	ناحوم	حبقوق

أ

	حبقوق	صفنيا
	صفنيا	حجي
	ملاخي	زخاريا
	المكابيون الأول	ملاخي
	المكابيون الثاني	

ونخرج من التقسيم السابق بالملاحظات الآتية:

١- من الأسفار الخارجية أو الأبوكريفا التي تدخل ضمن الأسفار القانونية لدى الروم الكاثوليك والأرثوذكس بشكلٍ تام أسفار: **طوبيت ويهوديت وحكمة سليمان وحكمة ابن سيراخ والمكابيين الأول والمكابيين الثاني**[١].

٢- من الأسفار الخارجية أو أسفار الأبوكريفا التي تدخل ضمن الأسفار القانونية لدى الروم الكاثوليك فقط **سفر باروخ**.

٣- من الأسفار التي تعتبر مكملات للأسفار القانونية المعترف بها لدى الروم الكاثوليك والأرثوذكس: **أستير ودانيال**[٢].

٤- من أهم النقاط التي يمكن الخروج بها من هذا التقسيم تأكيد الروم الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت على تاريخية ما تقر التوراة بأنه أسفار الأنبياء[٣].

٢- الاختلافات في المضمون:

أُدخلت بعض التعديلات على الترجمة السبعينية وقد أُحصيت بأنها ثلاثة عشر تعديلاً، منها[١]:

(١) د.سلوى ناظم، مرجع سابق، ص٣٣-٣٤؛ James King West, Op.Cit., pp6-7.

(2) James King West, Op.Cit., Ibid.

(3) Ibid.,p7.

١- تكوين١ : ١ ("אֱלֹהִים בָּרָא בְּרֵאשִׁית" "الرب خلق في البدء" بدلاً من "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" "في البدء خلق الرب") .

٢- تكوين١ : ٢٦ ("וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶעֱשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" "وقال الرب: أعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا" بدلاً من "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" "نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا") .

٣- تكوين١١ : ٧ ("הָבָה אֵרְדָה וְאָבְלָה שָׁם" "هلمَّ أنزل وأبلبل هناك" بدلاً من "הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם" "هلمَّ ننزل ونبلبل هناك") .

٤- تكوين٤٩ : ٧ ("כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ שׁוֹר וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר" "لأنه في غضبهما قتلا ثورًا وعرقبا ثورًا" بدلاً من "כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר" "لأنه في غضبهما قتلا إنسانًا وعرقبا ثورًا") .

فضلاً عن ذلك هناك اختلافات كبيرة في أسلوب الترجمة السبعينية في بعض الأسفار. فهناك من الأسفار من تمت ترجمته ترجمةً حرفية (مثل أسفار صموئيل والملوك وحزقيال) وهناك أسفار تحررت تمامًا من الترجمة الحرفية (مثل أسفار الأمثال وأيوب ودانيال)؛ الأمر الذي يذهب بنا نحو الرأي القائل بأنَّ عملية الترجمة من النص الماسوري إلى النص السبعيني قد استمرت لحوالي ١٥٠ عامًا[٢].

كما أنَّ هناك اختلافات كثيرة بين هذه النسخ التي تعرضنا لها، فعلى سبيل المثال: يوجد حوالي ستة آلاف اختلاف بين النص السامري والنص الماسوري، ويوافق النص السامري النص السبعيني في ألف وتسعمائة اختلاف منها[٣]. ومن هذه الاختلافات:

(١) מנשה דובשני, עמ"57 .

(٢) שם .

(٣) שם: עמ"48 .

المثال الأول: أنَّ الزمن منذ خلق آدم إلى طوفان نوح ألف وستمائة وست وخمسون سنة، كما في النص الماسوري، وفي النص السبعيني: ألفان ومائتان واثنتان وستون سنة، وفي النص السامري ألف وثلاثمائة وسبع سنين[1].

المثال الثاني: في النص السبعيني: يوجد بين أرفكشاد وشالح أب هو قينان (تكوين١١: ١١-١٤ וַיְחִי שֵׁם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת אַרְפַּכְשָׁד חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת. וְאַרְפַּכְשַׁד חַי חָמֵשׁ וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת שָׁלַח. וַיְחִי אַרְפַּכְשַׁד אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת שֶׁלַח שָׁלֹשׁ שָׁנִים וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים בָנוֹת. וְשֶׁלַח חַי שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת עֵבֶר: وَعَاشَ سَامٌ بَعْدَ مَا وَلَدَ أَرْفَكْشَادَ خَمْسَ مِئَةِ سَنَةٍ وَوَلَدَ بَنِينَ وَبَنَاتٍ. وَعَاشَ أَرْفَكْشَادُ خَمْسًا وَثَلاَثِينَ سَنَةً وَوَلَدَ شَالَحَ. وَعَاشَ أَرْفَكْشَادُ بَعْدَ مَا وَلَدَ شَالَحَ أَرْبَعَ مِئَةٍ وَثَلاَثَ سِنِينَ وَوَلَدَ بَنِينَ وَبَنَاتٍ. وَعَاشَ شَالَحُ ثَلاَثِينَ سَنَةً وَوَلَدَ عَابِرَ". ولا يوجد قينان في النصين الماسوري والسامري[2].

المثال الثالث: في النص الماسوري: "וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר. וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ : ثُمَّ صَعِدَ مُوسَى وَهَارُونُ وَنَادَابُ وَأَبِيهُو وَسَبْعُونَ مِنْ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ وَرَأَوْا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ وَتَحْتَ رِجْلَيْهِ شِبْهُ صَنْعَةٍ مِنَ الْعَقِيقِ الأَزْرَقِ الشَّفَّافِ وَكَذَاتِ السَّمَاءِ فِي النَّقَاوَةِ. وَلَكِنَّهُ لَمْ يَمُدَّ يَدَهُ إِلَى أَشْرَافِ بَنِي إِسْرَائِيلَ. **فَرَأَوْا اللهَ وَأَكَلُوا وَشَرِبُوا**" (خروج ٢٤: ٩-١١) وفي النص السامري: "**فلما شاهدوا ملاك الله أكلوا وشربوا**".

---

(١) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، مرجع سابق، ص٧١ .

(٢) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، مرجع سابق، ص٧١ .

المثال الرابع: في سفر الخروج، في الأصحاح الثلاثين الفقرات ١- ١٠، من النص الماسوري، محذوفة من النص السامري.

المثال الخامس: في النص الماسوري: "וַיֵּרֶד יְהוָה בֶּעָנָן: فنزل الرب في السحاب" (خروج ٣٤: ٥) وفي النص السامري: "وانحدر ملاك الله في الغمام".

المثال السادس: في النص الماسوري: "וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה: وَحَدَثَ فِي الطَّرِيقِ فِي الْمَنْزِلِ أَنَّ الرَّبَّ الْتَقَاهُ" (خروج ٤: ٢٤) وفي النص السبعيني: "لاقاه ملاك الرب".

المثال السابع: في النص الماسوري "حين تعبرون الأردن تقيمون هذه الحجارة التي أنا أوصيكم بها اليوم في جبل عيبال، وتكلسوها بالكلس" (تثنية ٢٧: ٤) وفي النص السامري: "فانصبوا الحجارة التي أنا موصيكم بها في جبل جرزيم" بدل جبل عيبال، وهما جبلان مختلفان[1].

فضلاً عن ذلك هناك اختلافات أخرى منها[2]:

- ورد أنَّ مجموع الأعمار (الفترة الزمنية) من عهد آدم إلى إبراهيم عليهما الصلاة والسلام في النص الماسوري يبلغ (٢٠٢٣) سنة، وفي النص السامري يبلغ مجموع الأعمار (٢٣٢٤) سنة، وفي النص السبعيني يبلغ (٢٢٠٠) سنة.
- مما زاد به النص السبعيني الكاثوليكي على النص الماسوري البروتستانتي ما جاء في سفر الخروج عند الحديث عن أبناء موسى من زوجته صفورة المديانية، حيث ذكر النصان ولادة جرشوم ابن موسى، ثم انفرد النص السبعيني الكاثوليكي، فقال: "**وولدت أيضًا غلامًا ثانيًا، ودعا اسمه إليعازر، فقال: من أجل أنَّ إله أبي**

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p102.

(٢) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، مرجع سابق، ص٧٠-٧٧.

أعانني وخلصني من يد فرعون"[١] وهذه الفقرة غير موجودة في النص الماسوري[٢].

- ينتهي سفر أستير في النص الماسوري والنص المعترف به لدى البروتستانت في الأصحاح ١٠: ٣، لكنه يستمر تسع صفحات في النص السبعيني الكاثوليكي، وينتهي في الأصحاح١٦: ٢٤.

- ينتهي سفر دانيال في النص الماسوري عند نهاية الأصحاح الثاني عشر، فيما يمتد السفر في النص السبعيني الكاثوليكي ليشمل أصحاحين آخرين لم يسجلهما النص الماسوري، الذي أهمل أيضًا صلاة عزريا، والتي تربو على ثلاث صفحات، ومحلها الأصحاح الثالث من السفر، فيما بين الفقرتين٢٣ و٢٤ من الأصحاح الوارد في النص الماسوري.

- ومن أوجه الاختلاف بين نسخة التوراة المعترف بها لدى الكاثوليك والبروتسانت ما جاء في سياق طلب موسى عليه السلام من الله أن يبعث معه أخاه هارون نبيًا، فيجعل النص الماسوري كلام موسى مجافيًا للأدب، فقد قال موسى للرب: "וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח. וַיִּחַר אַף יְהוָה בְּמֹשֶׁה: استمع أيها السيد، أرسل بيد من ترسل، فحمى غضب الرب على موسى" (خروج٤: ١٤-١٥)، لكن النص الكاثوليكي يقدم صورة محسنة لخطاب موسى للرب، فيقول: "رحماك يا رب، ابعث من أنت باعثه"، لكن الأدب الجم الذي ذكروه لم يمنع دون حلول السخط على موسى، إذ يكمل فيقول: "فاتقد غضب الرب على موسى".

(١) שמות 2: 22 .

(٢) رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، المرجع السابق، ص٨٨ .

- ومن الاختلافات أيضًا ما ذكره النص الماسوري عن نبي الله أيوب، وأنه قال: "وبعد أن يفنى جلدي هذا، وبدون جسدي أرى الله" (أيوب١٩ : ٢٦)، فالنص يتحدث عن فناء جلد أيوب وأنه سيرى الله لكن ليس بجسده، وهذه المعاني تغاير ما جاء في التوراة الكاثوليكية، حيث تقول: "وبعد أن تلبس هذه الأعضاء بجلدي، ومن جسدي أعاين الله" فالجلد لن يفنى، بل سيلبس الأعضاء، وهو سيعاين الله ويراه بجسده، وهكذا فالنصان متناقضان.

- ومن الاختلافات أيضًا ما جاء في النصين الماسوري والسبعيني عن قصة أهل قرية بيت شمس الذين رؤوا تابوت الرب فعاقبهم بقتل ما يربو على خمسين ألف من أهل تلك القرية البائسة، كما يذكر ذلك النص الماسوري، حين يقول: "ضرب أهل بيت شمس لأنهم نظروا إلى تابوت الرب، وضرب من الشعب خمسين ألف رجل وسبعين رجلاً، فناح الشعب، لأنَّ الرب ضرب الشعب ضربة عظيمة "[1]. لكنَّ هذا الرقم الكبير للقتلى أقضّ مضاجع كتاب النص السبعيني، فأنقصوه من خمسين ألفًا إلى سبعين شخصًا فقط، حيث يقول النص المقدس لدى الكاثوليك "وضرب الرب أهل بيت شمس، لأنهم نظروا إلى تابوت الرب، وقتل من الشعب سبعين رجلاً، وكانوا خمسين ألف رجل، فناح الشعب، لأن الرب ضرب هذا الشعب هذه الضربة العظيمة....."[2].

- مما زاد به النص السامري، وهو غير موجود في النصين الماسوري والسبعيني "كانت كل أيام سام ستمائة سنة ومات" (تكوين١١ : ١١).

- وأيضًا جاء في النص الماسوري: "وقال قابيل لهابيل أخيه، ولما صارا في الحقل قام قابيل" (تكوين٤ : ٨) ولم يذكر فيه مقال قابيل، وقد جاء النقص تامًا في النصين

(١) שמואל א 6: 19 .

(٢) מלכים א 6: 19 حيث يسمى سفر صموئيل في التوراة الكاثوليكية سفر الملوك.

السامري والسبعيني الكاثوليكي، وفيه : "وقال قابيل لهابيل أخيه تعال نخرج إلى الحقل ولما صارا في الحقل"[1].

- ومما زاد به النص الماسوري عن السامري الفقرات العشر الأول في الأصحاح الثلاثين من سفر الخروج، وقد بدأ الأصحاح الثلاثون في النص السامري بالفقرة١١.

- ومما زاد به النص السامري على النصين الماسوري والسبعيني ما وقع بين الفقرتين ١٠-١١ من (العدد١٠) وفيه: "قال الرب مخاطبًا موسى: إنكم جلستم في هذا الجبل كثيرًا، فارجعوا، وهلموا إلى جبل الأمورانيين وما يليه إلى العرباء، وإلى أماكن الطور والأسفل قبالة التيمن، وإلى شط البحر أرض الكنعانيين ولبنان، وإلى النهر الأكبر نهر الفرات، هو ذا أعطيتكم فادخلوا، ورثوا الأرض التي حلف الرب لآبائكم إبراهيم وإسحاق ويعقوب أنه سيعطيكم إياها، ولخلفكم من بعدكم"[2] فهذا النص لا أثر له في النصين الماسوري والسبعيني.

- ومثله ما وقع في خروج١١ بين الفقرتين٣- ٤، ولا توجد في النص الماسوري ولا النص السبعيني، وفيه: "وقال موسى لفرعون: الرب يقول: إسرائيل ابني، بل بكري، فقلت لك: أطلق ابني ليعبدني، وأنت أبيت أن تطلقه، ها أنا سأقتل ابنك بكرك"[3] وفي النص الماسوري والسبعيني مثله، ولكن في (خروج٩: ١ – ٣).

ولنا أن نقول: أي هذه النصوص المختلفة جاءت من عند الله، وما الدليل الذي يقدم النص الماسوري (البروتستانت واليهود) على النص السامري أو على النص

(1) Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p103.

(٢) במדבר 10: 10 .

(٣) שמות 11: 7 .

السبعيني الأرثوذكسي والكاثوليكي، فيجعل هذا مقدسًا وذلك محرفًا ؟ ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[1].

ويطرح هذا الأمر تساؤلات مهمة: هل يمكن أن نستعيد النص الأصلي للتوراة من خلال الجمع بين هذه النصوص المختلفة، وأي صيغة من النص نختار؟ أو بعبارةٍ أخرى، كيف الوصول إلى نص عبري يكون أقرب نص ممكن إلى الأصل؟ لا بد إذًا من الرجوع إلى مختلف نصوص الكتاب المقدس، النص الماسوري، ومختلف نصوص كهوف قمران، والتوراة السامرية، والترجمات اليونانية السبعينية، وغير السبعينية، وترجمات الترجوم الآرامية، والترجمات السريانية، والترجمات اللاتينية القديمة.... إلخ، مع دراسة آداب الشرق الأدنى القديمة، وبهذه المقارنات كلها نستطيع أن نستعيد النموذج الأصلي، أو أقرب نموذج إليه. ولكن حتى إن قمنا بذلك كله فغاية ما يمكن أن نصل إليه فيما لو جمعنا كل هذه النصوص، أن نوفق لنص يعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد، أي كُتب بعد موسى بألف سنة، أمَّا استعادة النص الذي كتبه موسى عليه السلام فأمر مستحيل قطعًا.

ثالثًا: ابن حزم: نموذج إسلامي في نقد التوراة

كانت الخطوة المهمة في تاريخ الجهود الإسلامية نحو تطوير نقد العهد القديم تتمثل فيما كتبه الإمام ابن حزم الأندلسي[2] الذي يعد بحق مؤسس "علم نقد العهد القديم"، حيث استعمل في مؤلفاته "الفِصَل في الملل والأهواء والنحل" و"الرد على ابن النغريلة" منهجي: النقد النصي، والنقد التاريخي. وأثبت ابن حزم ما في نصوص العهد القديم من تناقضٍ، واستحالةٍ، ومخالفةٍ للحقائق التاريخية المعروفة. واستخدم

(١) البقرة:١١١ .

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي المتوفى عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٩م .

ابن حزم في نقده أفضل المناهج الفيلولوجية، وأدق مناهج المقارنات النصية المبنية على المنطق والحساب كما نعرفها اليوم. وكثيرٌ من المراجع الحديثة التي أرَّخت لبني إسرائيل وتناولت العهد القديم بالدراسة، اتبعت منهج ابن حزم دون أن تشير إلى ذلك؛ لأنَّ مرجعها الأساسي في ذلك كان سبينوزا، الذي وإن لم يُشِر إلى ابن حزم مباشرة ضمن مصادره، إلاَّ أنه أشار إلى ابن عزرا تلميذ ابن حزم وشريك العلم والموطن.

وبذلك لم يَدَّعِ سبينوزا الريادة لنفسه في مجال نقد الكتاب المقدس، بل ذكر أستاذه غير المباشر أبراهام بن عزرا، الذي أبدى شكوكه في مضمون التوراة عندما تعرض بالشرح لسفري التكوين والتثنية، حين جعل اعترافه ببراءة موسى من هذه الأسفار غامضًا مبهمًا؛ وذلك لمخافته القتل والاضطهاد، فقال في تعليقاته على سفر التثنية: **"فيما وراء نهر الأردن... لو كنت تعرف سر الاثنى عشر.. كتب موسى شريعته أيضًا... وكان الكنعاني على الأرض... سيوحي به على جبل الله... ها هوذا سريره، سرير من حديد، حينئذ تعرف الحقيقة"** ولم يجرؤ ابن عزرا على كشف الحقيقة فسردها في صورةٍ غامضةٍ مبهمة[1].

ومن المعروف عن سبينوزا أنه قرأ كتابات ابن ميمون، وليفي بن جيرسون وابن عزرا وحسداي بن شفروط، وامتد نهمه في المطالعة إلى فلسفة ابن جبيرول الصوفية[2].

وإذا قلنا إنَّ سبينوزا لم يعرف ابن حزم، فإننا نجزم بأنَّ أبراهام بن عزرا وغيره من يهود الأندلس كانوا يعرفونه حق المعرفة، لأنَّ ابن حزم خاصمهم سياسة وعلمًا في كتابه **"الرد على ابن النغريلة اليهودي"**، وصادقهم وارتبط بهم إنسانيًا كما يبدو في

(١) מנשה דובשני, עמ"72- 73.

(٢) ول ديورانت : قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، بيروت، ١٩٧٥م، ص١٨٨-١٨٩.

كتاب "**طوق الحمامة**". وتعد دراسة ابن حزم التي حملت اسم "**الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**" هي حجر الأساس في نقده لليهودية بشكلٍ عام وللتوراة على نحوٍ خاص. وقد اتبع فيها ثلاثة محاور:

المحور الأول :

سلك فيه ابن حزم مسلكين في النقد: الأول مسلك النقد التاريخي والعقلاني في تناوله القصص الواردة في الأسفار الخمسة[1]. **والثاني** مسلك الفحص الوثائقي لتاريخ تداول اليهود للتوراة منذ عصر يشوع بن نون إلى زمن عزرا[2]. وهنا يؤكّد ابن حزم أنَّ عزرا كانت مهنته الكتابة.

المحور الثاني :

يبحث فيه ابن حزم بإيجاز مسألة صحة نسبة باقي أسفار العهد القديم إلى مؤلفيها التقليديين، وقد ركّز ابن حزم نقده في سفر يشوع وسفر المزامير المنسوب إلى داود، والأسفار الثلاثة المنسوبة إلى سليمان، وسفر إشعياء، وسفر حزقيال. وقد كشف هذا المحور عن الحقائق التالية:

- أنَّ ابن حزم أول من اعترض على نسبة سفر المزامير إلى النبي داود.
- أنه أول من كذَّب دعوى اليهود بأنَّ سليمان هو مؤلف الأسفار الثلاثة المنسوبة إليه في كتاب العهد القديم.
- أنه أول ناقد قال إنَّ بعض الأسفار المنسوبة إلى أنبياء العهد القديم، قد كُتبت بعد بناء الهيكل في عصر المكابيين خلال القرن الخامس ق.م.

(١) د.أحمد محمود هويدي: منهج ابن حزم في نقد التوراة، مجلة الدراسات الشرقية، العدد الرابع عشر، ١٩٩٥م، ص١٢٠- ١٢١.

(٢) سمير قدوري: حقائق جديدة بشأن نقد ابن حزم لأسفار التوراة، مجلة الفيصل، (مجلة ثقافية شهرية)، العدد ٣٤٧، الرياض، جمادى الأولى ١٤٢٦هـ (يونيه- يوليه ٢٠٠٥م)، ص٤٥-٤٦.

المحور الثالث:

وفيه انتقد ابن حزم بعض الأقوال الواردة في تأليف الأحبار، كالتلمود البابلي، وكان غرض ابن حزم من ذلك هو الاستدلال على أنَّ الأحبار الذين نقل اليهود عنهم دينهم، "كانوا كفارًا" ويجب.. حسب ابن حزم.. رفع الثقة عنهم، والشك في أمانتهم على نص التوراة سليمًا من التحريف والتبديل[1].

لقد ناظر وجادل ابن حزم في قضايا توراتية مختلفة تتعلق بتاريخ الكون وتاريخ البشر وتاريخ الأنبياء، وتعرض بالنقد للخلط الواقع في الحديث عنهم، ونسبة ما لا يليق بهم، والقول في الله بما لا يوافق العقل، وانحراف بني إسرائيل أيام موسى وبعده، والتغيير الواقع في النص التوراتي[2].

لقد استحق نقد ابن حزم للكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم على وجه الخصوص، اهتمامًا واسعًا عند الباحثين الأجانب، ومن بينهم الباحثة الإسرائيلية حفا لازاروس يافه (**Hava-Lazarus Yafeh**) التي قالت: "**لا شك أنَّ النقد الذي خصَّ به ابن حزم متن الكتاب المقدس يُعد دراسة متكاملة لا مثيل لها في الكتب الإسلامية في القرون الوسطى**"[3].

ولا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا بأنَّ علماء المسلمين، بدءًا من المفسرين إلى أقطاب علوم الكلام والفلسفة، كلهم كانوا أساتذة ليهود الأندلس في باب النظر في النصوص الدينية بعين العقل، وبالأدوات اللغوية والبلاغية والأصولية. ويمكن القول إنَّ شخصيات يهودية بوزن ابن ميمون أعادت النظر في فهم النصوص الدينية؛ نظرًا إلى تأثرهم بمناهج علماء الكلام في الأندلس. غير أنَّ منهج هؤلاء لم

---

(١) المرجع السابق، ص٤٨-٤٩.

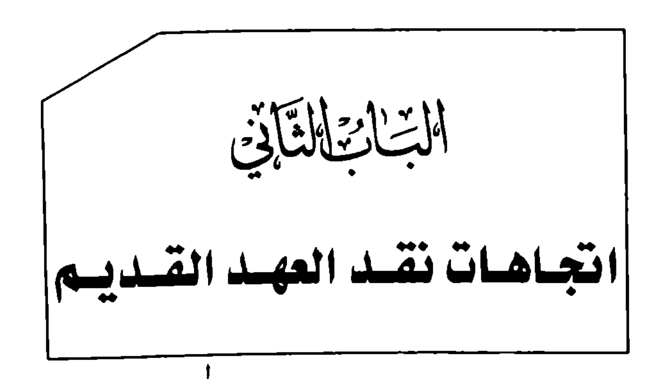
(٢) د.أحمد محمود هويدي: منهج ابن حزم في نقد التوراة، مرجع سابق، ص١٢١-١٤٤.

(٣) سمير قدوري، المرجع السابق، ص٤٥.

يذهب بعيدًا ليشكك في النص، وإنما آثر تأويل النصوص، وهذا ما يدل على رفضهم لمنطق التوراة بظاهرها النصي؛ ولذلك اعتبروا من أقطاب نقد التوراة بعد ابن حزم وقبل أبراهام بن عزرا.

ويختلف ابن عزرا عن غيره من نقاد النصوص المقدسة؛ لأنه اعتمد منهج ابن حزم الأندلسي، الذي تعرض لنقد النصوص صراحةً ولم يلجأ إلى تأويلها. وفي هذا كان ابن حزم أستاذًا لأبراهام بن عزرا ولسبينوزا، لأنَّ نقد هذين الأخيرين لم يتخذ التأويل منهجًا لحل مبهمات العهد القديم، ولكنه أخذ ينظر في تناقضاته المختلفة، ويناقش عدم توافقه مع صدق الواقع في الأحداث والتواريخ ومستوى اللغة، ويبرز عمل الإنسان الذي أَخفى، بما أدخله على النصوص، حقيقة ما جاء في رسالة السماء. بل كانا يناقشان مفاهيم اللغة التي إذا خرجت عن سياقها، أو إذا استعملت بعض الكلمات على أنها مرادفات، تحول المعنى كليةً عن المقصود الحقيقي، فلا هو صدق بدلالة العبارة ولا هو ضرب من المجاز.

* * *


الباب الثاني
اتجاهات نقد العهد القديم

الفصل الأول

مدرسة النقد النصي

تمهيد

النقد النصي هو ذلك الفرع من اتجاهات نقد العهد القديم يدرس أصل وطبيعة نص العهد القديم بغرض تحقيقه في صورته الحالية من خلال دراسة الأشكال الأصلية له، والتغيرات التي طرأت عليه، والعلاقة بين مختلف الأشكال الأصلية للنص، والوقوف على الأسباب التي أدَّت إلى وجود قراءات مختلفة له من خلال الشواهد النصية، وتقييم التشابه والاختلاف فيما بينها[1]. كما يهتم النقد النصي بدراسة المفردات المختلفة، التي تمَّ استخدامها لنص العهد القديم في أكثر من مصدر، من أجل الوصول إلى أقرب صورة للنص الأصلي[2]. ولـمَّا كان النص الحالي للعهد القديم هو نتاج أجيال كثيرة من اليهود- بدءًا من مرحلة الكتبة ووصولاً إلى عصر الماسوريين- فقد جاءت صورته النهائية تشهد على كثيرٍ من المشكلات، أبرزها المشكلات النصية المرتبطة بعملية تدوينه وكتابته وضبطه في مختلف مراحله. وتنبع أهمية النقد النصي في كونه يتحمل مسؤولية الخروج بالنص الصحيح، أو الأقرب إلى النص الأصلي، وتنقية النص الحالي مما لحق به من عيوب وخلل، كان الناسخ أو الناقل، سببًا مباشرًا في حدوثها[3].

(1) Emanuel Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible, Second Revised Edition, Fortress Press, Uitgeverij Van Gorcum, 2001, p1.

(2) John H.Hayes, Carl R.Holladay, Biblical Exegesis, Abeginners Handbook, Revised Edition, London, Westminster John Knox Press, 1987, p33-34.

(3) Emanuel Tov, Op.Cit, Ibid.

ويطلق العلماء على اتجاه النقد النصي اسم "النقد الأدنى" أو "Lower Criticism" وذلك لتمييزه عن الخطوة التالية في دراسة النصوص الدينية تاريخيًا وأدبيًا، والتي يطلقون عليها اسم "النقد الأعلى" أو "Higher Criticism"[1].

لقد تغير النص العبري للعهد القديم عن شكله الأصلي مما أدَّى إلى حدوث خللٍ في النص؛ لذلك فإنه من المهم لكي نعيد بناء صورة تقريبية للنص الأصلي للعهد القديم، وتصحيح ما في النص الحالي من أخطاء أن نتعرف على النسخ الأخرى والمشكلات المتعلقة بها، والتي تُعرف بالشواهد النصية، التي تختلف الواحدة منها عن الأخرى كثيرًا أو قليلاً، الأمر الذي يجعل مهمة مقارنة هذه الشواهد النصية وتحليل الاختلافات النصية فيما بينها تحتل مكانةً رئيسية ومركزية في عملية النقد النصي[2]. ففي أحيان كثيرة لا يقتصر دور المترجم على مجرد الترجمة، بل إنه قد يقوم بمهمة تفسير النص في الوقت ذاته، بل وقد تعكس ترجمته للنص قناعاته الخاصة، وثقافته، ووجهة نظره الدينية؛ لذلك من المهم بالنسبة إلى الناقد النصي أن يميز بين ما هو مأخوذ عن النص الأصلي، وما يعد إسهامًا من جانب المترجم كتفسير للنص من جانبه.

ومن ثَمَّ ستعنى الدراسة خلال هذا الفصل بتاريخ مدرسة النقد النصي وتاريخ نسخ العهد القديم وترجماته ومنهج مدرسة النقد النصي وأدواتها، والمشكلات المتعلقة بها.

أولاً: تاريخ مدرسة النقد النصي

نظرًا إلى انعدام الدراسات التي ترصد تاريخ مدرسة النقد النصي، يجد الباحث في مجال نقد العهد القديم صعوبةً في الوصول إلى إجابات عن أسئلة على شاكلة: متى

(1) Lawrence Boadt, Op.Cit., p69.
(2) Emanuel Tov, Op.Cit., p2.

بدأ النقد النصي؟ وكيف كان المنهج والأدوات المستخدمة؟ وهل تطور النقد النصي في العصر الحديث عن ذي قبل في الدراسات القديمة؟ فما هو تاريخ مدرسة النقد النصي؟ ومن هم روادها؟ وما دورهم في تطوير هذا الاتجاه في نقد العهد القديم؟

لا يستطيع أحد من الباحثين في مجال نقد العهد القديم أن يجزم بوجود معلومات مؤكدة ويقينية عن الطريقة التي كُتبت ونُشرت بها الأسفار المقدسة، خصوصًا بين الأوساط اليهودية. ولكن نموذج النبي إرميا الوارد في سفر إرميا، وتعيين باروخ ليكون كاتبًا له يكتب ما يمليه عليه، ويعينه بعد ذلك كمتحدث عنه يقرأ على الشعب بعض نبوءاته، يعطينا لمحة عن ذلك:

"וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר יְהוָה: אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלַי לָלֶכֶת בְּתוֹרָתִי אֲשֶׁר נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם לִשְׁמֹעַ עַל דִּבְרֵי עֲבָדַי הַנְּבִאִים אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁלֵחַ אֲלֵיכֶם וְהַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ וְלֹא שְׁמַעְתֶּם וְנָתַתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה כְּשִׁלֹה וְאֶת הָעִיר הזאתה אֶתֵּן לִקְלָלָה לְכֹל גּוֹיֵ הָאָרֶץ"[1]: وتقول لهم هكذا قال الرب: إن لم تسمعوا لي لتسلكوا في شريعتي التي جعلتها أمامكم لتسمعوا كلام عبيدي الأنبياء الذين أرسلتهم أنا إليكم مبكرًا ومرسلاً إياهم فلم تسمعوا أجعل هذا البيت مثل شيلواح وهذه المدينة أجعلها لعنة على كل شعوب الأرض" فيمكن أن يبين لنا هذا النموذج أنَّ مؤلفي الكتاب المقدس أو الأنبياء كان لديهم كتبتهم الخاصون بهم ، ولكن لا يستطيع أحد الجزم بعمومية هذه العادة.

إذن لم يكن النص المقدس العبري مكتوبًا في البداية، على الأقل بالنسبة إلى الأنبياء، بل كان الأنبياء يقومون بإملاء النصوص على الكتبة، الذين كانوا يقومون بدورهم بتدوين هذه النصوص. ويمكن أن ننظر إلى هذه المرحلة على أنها تشكل المرحلة الأولى في تدوين النص المقدس. ويجرنا هذا الاحتمال بطبيعة الحال إلى

(١) ירמיהו 26: 6-4 .

الافتراض بأنَّ النص المقدس حتى في هذه المرحلة لم يكن مكتوبًا بالصورة التي نراها اليوم في مختلف طبعات الكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم على وجه الخصوص. وهذا الافتراض يُعد قديمًا نوعا ما، ففي القرن الثالث الميلادي نجد رأيًا لكلٍ من أوريجن (**Origen**) ويوليوس أفريكانوس (**Julius Africanus**) يقول: "إنَّ اللغة التي كُتب بها النص العبري للعهد القديم تختلف إلى حدٍ ما عما هي لدينا اليوم"(١). ولم يقف أوريجن وأفريكانوس عند هذا الحد في قوليهما، بل أكدا على أنَّ أقدم صورة للنص الأصلي للعهد القديم تعود إلى النص السامري، وهو الرأي الذي اتفق معه كبار علماء التلمود(٢).

وأقدم دراسة نقدية للكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم على وجه الخصوص، هي تلك الدراسة التي قام بها أوريجن في القرن الثالث الميلادي، مستغلاً في ذلك معرفته باللغة العبرية، ليصبح النص العبري لديه هو الأساس في تصويباته على نص الترجمة السبعينية. وكانت الدراسة النقدية التي قام بها أوريجن أشبه بالنص المؤلف من عدة لغات وأصبحت معروفة بـ **Biblia Hexpala** أي "الكتاب المقدس في ستة أعمدة"(٣). ضم عمل أوريجن العهد القديم كاملاً مقسمًا إلى أعمدة. العمود الأول مكتوب باللغة العبرية، وفي العمود الثاني وضع الكلمات العبرية بحروف يونانية، بينما اشتمل العمود الثالث على ترجمة يونانية للنص العبري. ووضع في العمود الرابع ترجمةً يونانية أخرى للعهد القديم، وهي ترجمة أدبية تتسم بالتصرف والحرية في الترجمة. أمَّا العمود الخامس فقد اشتمل على النص المعدل للترجمة السبعينية بناءً على

(1) John Scott Porter, Principles of Textual Criticism: with their Application to the Old and New Testament, Belfast, London, Contributor Simms and McIntyre, 1848, p43.

(2) Ibid., p44.

(3) Herbert Marsh, Lectures on the Criticism and Interpretation of the Bible, New Edition, Revised and Corrected, Cambridge, Printed by J.Smith, 1828, p57, Emanuel Tov, Op.Cit., p16.

النص العبري، وأخيرًا يأتي العمود السادس ليضم ترجمةً أخرى يونانية متأخرة[1]. لقد استغرق أوريجن في إعداد هذا العمل حوالي ثمانية وعشرين عامًا، ليخرج بنتيجة هذا العمل المتمثلة في نصٍ سبعيني جديد مُعدل أطلق عليه **The Hexapalarian Text** لتمييزه عن نص الترجمة السبعينية قبل عصره، والذي أُطلق عليه **The Antehexapalarian**[2].

- وقد انقسم العلماء في العصر الحديث حول قيمة هذا العمل الذي قام به أوريجن، إلاَّ أنَّ الجميع يتفق على أنَّ ما قام به أوريجن هو بحق أول محاولة في مجال النقد النصي يهدف إلى تصحيح وتنقيح النصوص الدينية، سواء نصوص العهد القديم أو العهد الجديد.

ولم تقف جهود العلماء قديمًا في نقد نص العهد القديم عند هذا الحد، فقد تحدث التلمود عن جهود بعض علماء اليهود في مجال نقد النص، فيقول: "**قال الربي يتسحاق إنَّ قراءة الكتبة، وما قاموا به من الحذف، والكلمات المقروءة وليست مكتوبة، والكلمات المكتوبة وليست مقروءة، تمت جميعها بتكليف من موسى في جبل سيناء**"[3]. ولكن ما قاله التلمود لا يتجاوز مجرد كونه محاولة إضفاء روح القداسة على التعديلات التي أدخلها علماء اليهود على نص العهد القديم؛ في محاولة منهم لضبط النص وقوننته. ولكن المهم هنا أنَّ مشكلات النص والحلول التي وضعها علماء اليهود، وجميعها جهود توفيقية، شغلت بال البعض في هذه المرحلة القديمة؛ لذلك فإنني أتفق مع الرأي الذي أبداه جون سكوت بورتر (**John Scott Porter**) وقال فيه إنَّ كل ما أدخله علماء اليهود على النص المقدس من مقروء وليس مكتوب أو مكتوب وليس مقروء، وتقسيم الكلمات والفقرات وضبطها، اجتهادات نقدية أدخلها العلماء

(1) Herbert Marsh, Op.Cit., p57-60.
(2) Ibid, Op.Cit., p61.
(3) John Scott Porter, Op.Cit.,p51.

على النص[1]. وسنتحدث تفصيلاً عن هذه الاجتهادات النقدية من جانب علماء اليهود عند حديثنا عن النص الماسوري فيما بعد.

ومع إحياء حركة العلم في أوروبا، قبل عصر الإصلاح بوقت قصير، بدأ العلماء المسيحيون في دراسة نصوص العهد القديم في لغتها الأصلية، وكانت أولى هذه المحاولات، كما ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الأول، على يد جيروم[2]. فقد أورد جيروم في تفسيراته العديد من الملاحظات التي تركز على مقارنة كلمات في النص العبري وما يقابلها في الترجمتين اليونانية واللاتينية[3].

أمَّا البحث النقدي للعلاقة بين مختلف الشواهد النصية فلم يبدأ قبل القرن السابع عشر الميلادي، فجاءت دراسة ج. مورينوس (**J. Morinus**) تحت عنوان **"Exercitationum Biblicarum de Hebraei textus Sinceritate libri duo"** والتي صدرت طبعتها الأولى في باريس عام ١٦٣٣م، ثم جاءت طبعتها الثانية في عام ١٦٦٠م. وظهرت دراسة ل. كابيلوس (**L. Cappellus**) تحت عنوان **"Critica Sacra"** والتي صدرت طبعتها الأولى في باريس عام ١٦٥٠م. ويأتي القس ريتشارد سيمون (**Richard Simon**) بدراسته النقدية للعهد القديم، التي جعلته رائدًا من رواد نقد الكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم على وجه الخصوص، والتي تحمل عنوان **"Histoire Critique du Vieux Testament"** وصدرت في باريس عام ١٦٨٠م وفي روتردام عام ١٦٨٥م[4]. وتعد هذه الدراسة بحق دراسة مهمة للغاية في مجال تاريخ الكتاب المقدس، خصوصًا في مجال العهد القديم. وتتكون الدراسة النقدية لسيمون من ثلاثة أجزاء: الجزء الأول يتناول التاريخ النقدي للنص العبري، ويتناول الجزء الثاني التاريخ النقدي للترجمات، أمَّا الجزء الثالث فيتناول فيه

(1) Ibid., p52.
(2) Robert H.Pfeiffer, Op.Cit., p44.
(3) Emanuel Tov, Op.Cit., p16.
(4) John Scott Porter, Op.Cit., p62, Herbert Marsh, Op.Cit., p50.

التاريخ النقدي لتفسير العهد القديم[1]. وقد جاءت الدراسة النقدية لريتشارد سيمون في فترة كان نقد النصوص الدينية، وخصوصًا الكتاب المقدس، يلقى معارضةً شرسةً من جانب المحافل المسيحية.

وفي هذا السياق تعتبر مقدمة أيشهورن للعهد القديم ثاني أهم دراسة نقدية بعد ظهور دراسة ريتشارد سيمون في فرنسا. وقد انقسمت دراسة أيشهورن إلى قسمين: الأول يشتمل على أدوات النقد الضرورية لفهم مصادر العهد القديم، ويتناول القسم الثاني مدخلاً لكل سفر من أسفار العهد القديم[2].

وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي ظهرت العديد من الدراسات الرائعة، التي ركزت على نص العهد القديم. ومن هذه الدراسات، على سبيل المثال، الدراسة التي قام بها كينيكوت (**Kennicott**)، الذي يعتبر من أشهر الذين تعرضوا لتاريخ نص العهد القديم. فقد قام كينيكوت بنشر كتاب العهد القديم مصحوبًا بقراءات مختلفة، وجمع أكثر من ستمائة نص عبري، وسبعة عشر نصًا عبريًا سامريًا في هذه الدراسة. وقام بوضع القراءات المختلفة في نهاية كل صفحة. كما تعرض كينيكوت إلى الاختلافات التي ظهرت في التلمود ومختلف المؤلفات الحاخامية[3].

يأتي بعد ذلك البروفيسور ج.ب.دي روسي (**J.B.de Rossi**) ليضيف إلى كتاب العهد القديم، الذي نشره كينيكوت، إضافات مهمة للغاية وذلك في أربعة مجلدات (١٧٨٤م- ١٧٨٧م) حملت عنوان **"Variee Lectiones Veteris Testamenti"** ليكون منظومةً نقديةً متكاملة في سبيل الوصول إلى أكثر صورة صحيحة للنص العبري المقدس[4].

---

(1) Herbert Marsh, Op.Cit., p50.

(2) Ibid., p51.

(3) John Scott Porter, Op.Cit., p63.

(4) John Scott Porter, Op.Cit., p 63-64.

وفي عام ١٨٠٨م يأتي الدكتور جيرارد (**Gerard**) الأستاذ في جامعة أبيردين وينشر دراسته المهمة عن مبادئ نقد الكتاب المقدس تحت عنوان " **An Attempt to reduce the General Principles and Rules of Sacred Criticism to a regular system**"[1].

ثانيًا: نسخ وترجمات العهد القديم

إذا كانت الخطوة الأولى للناقد النصي نحو التحقُّق من موثوقية نصٍ ما هي القيام بجمع الأدلة من النصوص المختلفة القديمة، والاعتماد على مقارنتها مع بعضها البعض في محاولة للخروج بالصورة الأقرب إلى النص في صورته الأصلية، فإنه من المهم أن نتناول هنا أهم نسخ وترجمات العهد القديم، التي لا يستقيم النقد النصي بدون التعرض لها.

النص الماسوري

هي تلك التسمية التي تُطلق على النص العبري للعهد القديم؛ لأنَّ العهد القديم في صورته الحالية يقوم على التقاليد النصية المعروفة بالماسورا[2]. فقد قام علماء اليهود القدامى الذين أُطلق عليهم الماسوريون بجمع نسخ النصوص المقدسة، وإدخال التعديلات والتصويبات على ما بدا لهم أنه على صورةٍ خاطئة. أول ما قاموا به في هذا الصدد تقسيم الأسفار إلى فقرات، كما أدخلوا الحركات من أجل ضبط النص، ووضعوا نظام النبر، فألحقوا بكل كلمةٍ النبر الخاص بها، حتى يتمكنوا من تمييز التغيير المناسب للصوت. كما قام الماسوريون بإحصاء الفقرات والكلمات والحروف والأقسام الخاصة بكل سفر من الأسفار المختلفة، مع ملاحظة الفقرة الوسطى في

(1) Herbert Marsh, Op.Cit., p52.

(2) Ernst Wurthwein, The Text of the Old Testament, An Introduction to the Biblia Hebraica, translated by: Erroll F.Rhodes, Grand Rapids, Cambridge, Wm.B.Eerdmans Publishing Co, 1995, p10.

كل منها، وملاحظة الكلمة الوسطى في بعض الحالات وهو ما عُرف بـ (الماسورا الكبرى النهائية)[1].

لقد سُجلت الماسورا في البداية في كتابٍ منفصل، ولكن تمَّ تسجيلها بعد ذلك في هامش النصوص المقدسة، ولطولها أصبح من المعتاد كتابتها كاملةً في أعلى وأسفل الصفحة[2]. وجاء أول نشر كامل للعمل الماسوري في نسخ الكتاب المقدس التي أعدها: بومبرج (**Bomberg**) وبوكستورف (**Buxtorf**) وبن سيمون (**Ben Simeon**)[3].

ومن أهم ملامح النقد النصي في العمل الماسوري ذلك العمل الذي أُطلق عليه المكتوب والمقروء، والذي ظهر في معظم هوامش طبعات العهد القديم. وجاء استخدام هذه الأداة النقدية من جانب الماسوريين بقصد تصحيح ما يعتبرونه أخطاء في القواعد، وفي حالات أخرى بقصد استبدال كلمات بأخرى أكثر دقة وملاءمة، وفي حالات أخرى بقصد إعطاء تفسير للكلمات نادرة الظهور، أو التي تُستخدم في سياق غير مألوف[4]. ولم ينسَ الماسوريون أيضًا الإشارة إلى عدد المرات التي توجد فيها الكلمة ذاتها في بداية ووسط ونهاية كل فقرة، والإشارة إلى الحروف المنطوقة والحروف الساكنة، والحروف المعكوسة والناقصة والمعطلة. كما تعطينا الماسورا في نهاية العهد القديم العبري عدد المرات التي ظهر فيها كل حرف من بداية العهد القديم حتى نهايته[5]. ومن الملامح النقدية المهمة التي تُحسب للماسوريين التعليقات التي وضعوها على جانبي الصفحة والتي أطلقوا عليها "**Small Masorah, Masorah Parva**" أو

(1) John Scott Porter, Op.Cit., p53.
(2) John Scott Porter, Op.Cit., p53.
(3) Ibid, p54.
(4) Ibid .
(5) Ibid., p55.

التعليقات التي وضعوها في الجزئين العلوي والسفلي من الصفحة وتُعرف باسم"Large Masorah, Masora Magna"[1].

وترجع أهمية النص الماسوري بالنسبة إلى هذه الدراسة إلى كونه النص الأساسي في النقد النصي للعهد القديم ومقارنته بالنسخ والنصوص القديمة سواء باللغة العبرية أو الآرامية أو اليونانية، وذلك بالاستعانة بنسخة " **BHK: Biblia Hebraica by Rudolf Kittel**" أو نسخة "**BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia**". وسنعتمد في هذه الدراسة على النسخة الثانية، حيث يُرمز للنص الماسوري في هذه النسخة بالرمز (**M**).

وجدير بالذكر أنَّ أقدم مخطوطة عبرية للكتاب المقدس هي المخطوطة الموجودة الآن في المكتبة العامة في سانت بترسبرج والتي تُعرف باسم " **The Codex Leningradensis**" ولكنها أصبحت في الوقت الحالي تُعرف بـ" **Codex Petropolitanus**". ويُقال إنَّ تاريخ هذه المخطوطة يعود إلى عام ١٠٠٨م في القاهرة، كما أنها أفضل مخطوطة من حيث حالتها، وتعتبر الأساس الذي اعتمدت عليه غالبية الطبعات العلمية للعهد القديم[2].

نص التوراة السامرية

كان انفصال السامريين عن اليهود حدثًا مهمًا في تاريخ يهودية ما بعد السبي. ولا يُعرف على نحوٍ من الدقة متى انفصل السامريون نهائيًا عن القدس. فهناك من يذهب إلى حدوث الانفصال في القرن الرابع قبل الميلاد على نحوٍ تدريجي. ولكن هناك دراسات حديثة تجعل من غير الممكن حدوث هذا الانفصال قبل عصر

---

(١) د.محمد خليفة حسن، د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٣٤؛

Christoph Levin, Op.Cit., p7.

(2) Christoph Levin, Op.Cit., p5-6.

الحشمونيين[1]. وعند ذهابهم إلى نابلس كانت لهم توراتهم الخاصة ، التي تكاد تُجمع معظم الآراء على أنها كانت نسخةً تنقيحية للنص الأصلي بلغة عبرية[2].

لقد تمَّ اكتشاف النص السامري للتوراة في دمشق عام ١٦١٦م. وعند اكتشاف النص السامري للتوراة ازداد التفاؤل بالاقتراب من النص الأصلي للتوراة. ولكن هذا التفاؤل لم يَسُد الأوساط العلمية في مجال نقد العهد القديم، فقد حكم جزنيوس (**Wilhelm Gesenius**) على النص السامري للتوراة بأنه سيئ بالنسبة إلى أغراض النقد النصي، خصوصًا عندما نتحدث عن أنه مجرد نسخة منقحة للنص الماسوري وليس للنص الأصلي. ولكن ذلك لا ينفي أهمية النص السامري للتوراة بالنسبة إلى أي باحث في مجال النقد النصي للعهد القديم، خصوصًا أنَّ النص السامري للتوراة يختلف عن النص الماسوري للتوراة في حوالي ستة آلاف موضعًا[3]. وحقًا إنَّ عددًا هائلاً من الاختلافات بين النص الماسوري والنص السامري للتوراة مجرد اختلافات إملائية، إلى جانب العديد من الاختلافات العادية التي لا تؤثر على معنى النص، ولكن المهم هو ذلك الاتفاق الذي نجده بين النص السامري للتوراة والنص السبعيني في حوالي ١٩٠٠ موضع، وهو الأمر المهم للغاية في الدراسة النصية للتوراة. ويلاحظ الدارس للكتاب المقدس بشكلٍ عام أنَّ العهد الجديد يتفق أيضًا مع النص السامري في بعض الفقرات في مقابل النص الماسوري مثل أعمال الرسل٧: ٤، ٣٢، وقد يكون السبب في ذلك أنَّ نص العهد الجديد يعتمد على النص السبعيني الذي يتفق إلى حد ما مع النص السامري في هذه المواضع[4]. كما أنَّ النص السامري للتوراة لا يزال يحتفظ في جزءٍ منه بتقاليد مبكرة من حيث النطق. ولكن مع ذلك يجب على الباحث أن يراعي أنَّ بعض الاختلافات في النص السامري للتوراة جاءت بها يتلاءم

(1) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p45.
(2) John Scott Porter, Op.Cit., p69.
(3) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p46.
(4) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p46.

مع الاهتمامات والقناعات الدينية للسامريين، مثل الاهتمام بإبراز جبل جرزيم (تثنية٢٧: ٤) في مقابل جبل عيبال[١].

إنَّ أول طبعة حديثة للنص السامري للتوراة ظهرت في باريس ولندن، كما أنَّ هناك طبعةً نقديةً حررها أوجست فون جال (August Von Gall) (1914م-١٩١٨م) تقدم هذه الطبعة نصًا مختارًا اعتمد على مخطوطات تعود إلى حقبة متأخرة من العصور الوسطى. كما أنَّ هناك طبعةً نقديةً أخرى للنص السامري قام بتحريرها بيريز كاسترو (F.Perez Castro)[٢].

مخطوطات كهوف قمران

تعتبر مخطوطات كهوف قمران ذات أهمية بالغة في النقد النصي للعهد القديم، خصوصًا أنَّ تلك المخطوطات تضمنت العديد من مخطوطات قديمة لبعض أسفار العهد القديم. وقد تمَّ العثور على نصوص العهد القديم مبعثرة في كهوف قمران الأحد عشر على النحو التالي:

- كهف رقم (١) : سبع عشرة مخطوطة.
- كهف رقم (٢) : ثماني عشرة مخطوطة.
- كهف رقم (٣) : ثلاث مخطوطات.
- كهف رقم (٤) : مائة وسبع وثلاثون مخطوطة.
- كهف رقم (٥) : سبع مخطوطات.
- كهف رقم (٦) : سبع مخطوطات.
- كهف رقم (٧) : مخطوطة واحدة.

(1) Christoph Levin, Op.Cit., p8.
(2) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p47.

- كهف رقم (٨) : مخطوطتان.

- كهف رقم (١١) : عشر مخطوطات.

وتنوعت هذه المخطوطات لتشمل جميع أسفار العهد القديم فيما عدا سفري أستير ونحميا على النحو التالي: (١٥) مخطوطة لسفر التكوين، و(١٧) مخطوطة لسفر الخروج، و(١٣) مخطوطة لسفر اللاويين، و(٨) مخطوطات لسفر العدد، و(٢٩) مخطوطة لسفر التثنية، ومخطوطتان لسفر يشوع، و(٣) مخطوطات لسفر القضاة، و(٤) مخطوطات لسفري صموئيل الأول والثاني، و(٣) مخطوطات لسفري الملوك الأول والثاني، و(٢١) مخطوطة لسفر إشعياء، و(٦) مخطوطات لسفر إرميا، و(٦) مخطوطات لسفر حزقيال، و(٨) مخطوطات لسفر الأنبياء الاثنى عشر، و(٣٦) مخطوطة لسفر المزامير، ومخطوطتان لسفر الأمثال، و(٤) مخطوطات لسفر أيوب، و(٤) مخطوطات لسفر نشيد الأناشيد، و(٤) مخطوطات لسفر روت، و(٨) مخطوطات لسفر دانيال، ومخطوطة واحدة لسفر عزرا[1]. تبلغ محصلة النصوص المقدسة التي تمَّ العثور عليها في كهوف قمران حوالي (٢٠٢) مخطوطة تخص العهد القديم، من إجمالي (٨٠٠) مخطوطة هي كل ما عُثر عليه من مخطوطات في كهوف قمران.

ونلاحظ من خلال الأعداد السابقة أنَّ المخطوطات الخاصة بسفر المزامير هي الأكثر حضورًا بين مخطوطات كهوف قمران، يليها مخطوطات سفر التثنية، ثم مخطوطات سفر إشعياء. ويعتبر إليعزر سوكينك (**Eleazar Sukenik**) هو أول من أبرز العلاقة بين مخطوطات كهوف قمران وطائفة الأسينيين، أحد أقدم ثلاث جماعات يهودية: الفريسيون والصدوقيون والأسينيون[2].

(1) James C.Vanderkam, The Dead Sea Scrolls Today, Grand Rapids, Michigan, WM.B.Eerdmans Publishing. Co, 1994 P30-31.

(٢) د.محمد خليفة حسن، د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٣٩؛

James C.Vanderkam, Op.Cit., p71-72.

لقد تحدث إيمانويل توف عن خمس مجموعات من نصوص قمران، أربع منها (١، ٣، ٤، ٥) لم يكن العلماء يعرفون شيئًا عنها قبل اكتشاف مخطوطات كهوف قمران[1]:

١- نصوص حملت طابع وأسلوب قمران: تمثل هذه النصوص ٢٥٪ من مخطوطات قمران الخاصة بالعهد القديم. وتميل هذه المخطوطات إلى وجود أخطاء عديدة وتصويبات.

٢- نصوص ماسورية في صورتها الأولى: تمثل حوالي ٤٠٪ من مخطوطات قمران المتعلقة بالعهد القديم. وهذه النصوص تتشابه مع الصوامت في النص الماسوري المتأخر.

٣- ما قبل النصوص السامرية: تمثل هذه المجموعة حوالي ٥٪ من مخطوطات كهوف قمران المتعلقة بالعهد القديم. وتشبه هذه المخطوطات إلى حدٍ كبير التوراة السامرية في صورتها المتأخرة، ولكن بدون تلك الإضافات التي تميز بها النص السامري.

٤- نصوص تقترب من النص العبري المفترض أنه الأصل الذي تُرجم عنه النص السبعيني. وتمثل هذه النصوص حوالي ٥٪ من مخطوطات كهوف قمران المتعلقة بالعهد القديم.

٥- نصوص غير متجانسة: تمثل نسبة ٢٥٪ من المخطوطات ، وتتمثل أهمية العمل الذي قام به توف في كونه يوفر لنا معلومات وافرة ومتنوعة عن تاريخ تطور النص.

(1) James C.Vanderkam, Op.Cit., p134.

الترجمة السبعينية

هي الترجمة اليونانية للعهد القديم، وهي أقدم ترجمة غير عربية للعهد القديم[١]. وقد بدأت هذه الترجمة في حوالي القرن الثالث قبل الميلاد في مصر بأمر من الملك بطليموس فيلادفيوس، وسميت بهذا الاسم إشارةً إلى أسطورة تذكر أنَّ اثنين وسبعين حبرًا من أحبار اليهود ترجموا العهد القديم العبري إلى اللغة اليونانية، ومكثوا في ذلك اثنين وسبعين يومًا[٢]. ويُرمز للترجمة السبعينية في نسخة (BHS) بالرمز (G). والترجمة السبعينية للعهد القديم ذات أهمية بالنسبة إلى النقد النصي، خصوصًا في ضوء الاختلافات التي تظهر مع النص الماسوري.

التراجم الآرامية

تراجعت العبرية في فترة ما بعد السبي البابلي وانحصرت في الاستخدام كلغة حديث لتحل محلها اللغة الآرامية، التي أصبحت اللغة الرسمية للإمبراطورية الغربية الفارسية[٣]. ولكن ذلك لا يعني القضاء على وجود اللغة العبرية تمامًا، فقد كانت لغة موجودة ومفهومة بين المحافل العلمية، لا سيما رجال الدين، في حين اقتصر استخدامها بالنسبة إلى القطاع الكبير من المجتمع اليهودي على النواحي الدينية، مثل إلقاء الدروس الدينية في المعابد اليهودية، والتي تكون مصحوبة أيضًا بالترجمة الآرامية[٤]. وعادة ترجمة النصوص الدينية في المعابد اليهودية إلى اللغة الآرامية عادة قديمة تسبق العصر المسيحي، وتعود بها التقاليد اليهودية إلى عصر عزرا "וַיִּקְרְאוּ

---

(١) د. محمد خليفة حسن، د. أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٤١-١٤٢.

(٢) د.سلوى ناظم، مرجع سابق، ص١٧-١٨؛

Robert H. Pfeiffer, Op.Cit., p104, Julius A.Bewer, Op.Cit., p450.

(٣) د.سلوى ناظم، المرجع السابق، ص٨١ .

(4) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p79, J.W.Mcgarvey: Aguide to Bible Study, edited by Herbert L.Willett, Cleveland, Ohio, printed by the Julia Andrews Fund, 1897, p150, James C.Vanderkam, Op.Cit., p32.

בַּסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא "وقرؤوا في السفر في شريعة الله ببيان وفسروا المعنى وأفهموهم القراءة"[1]. وقد كان يُطلق على المترجم **Turgeman** والترجمة **Targum**[2].

ولنا أن نتخيل حدوث الترجمة الشفهية من العبرية إلى الآرامية في كل المعابد اليهودية، ثم تدوين بعض هذه التراجم، فإلى أي مدى يمكن أن يحدث الاختلاف على مستوى الترجمة الواحدة، أو على مستوى الترجمات المختلفة؟ إنها مسألة في غاية التعقيد. فالتراجم الآرامية التي بين أيدينا اليوم تطورت عن التراجم الآرامية الشفوية؛ لذلك لم يكن هناك ترجوم واحد آرامي، بل نسخ متعددة مختلفة. ونظرًا إلى تجاهل التراجم الآرامية لمعنى النص العبري، فإنَّ ذلك ينال من أهميتها عند الدراسة النقدية النصية للعهد القديم، في حين يجعلها في غاية الأهمية بالنسبة إلى تاريخ تأويل أو تفسير العهد القديم.

ومن أهم التراجم الآرامية: **الترجوم الفلسطيني، وترجوم أنكلاوس وترجوم يوناثان.** وفيما يتعلق **بالترجوم الفلسطيني** فإنه بفضل الاكتشافات الحديثة ظهرت أهميته بين التراجم الآرامية. وكان بول كال **(Paul Kahle)** أول من قام بتحرير الأجزاء التي بقيت من الترجوم الفلسطيني القديم للتوراة، والتي بقيت في سبع مخطوطات من جنيزا القاهرة، والتي يؤرخ لها في الفترة بين القرنين السابع والتاسع الميلاديين[3]. والترجوم الفلسطيني موجود الآن في مجموعة مخطوطات **(Neofiti1)** الخاصة بمكتبة الفاتيكان، وقد حافظت لنا نصوصه على اللغة الآرامية المستخدمة في فلسطين منذ القرون الأولى للعصر المسيحي[4]. ويُشار إلى الترجوم الفلسطيني في

---

(١) נחמיה 8: 8.

(2)Ernst Wurthwein, Op.Cit., p79.

(3)Ibid., p81.

(٤) د.سلوى ناظم، المرجع السابق، ص٨٢.

نسخة (BHS) بالرمز (T^P). وقد تمَّ اكتشاف أجزاء أخرى من الترجوم الفلسطيني، كان أهمها الاكتشاف الذي حدث في عام ١٩٥٧م على يد أليخاندرو دييز ماخو (Alejandro Diez Macho) وفيه تمَّ اكتشاف مخطوطة كاملة للترجوم الفلسطيني، موجودة الآن في مكتبة الفاتيكان. ويبدو أنَّ هذه المخطوطة كُتبت في إيطاليا في بداية القرن السادس عشر، على الرغم من أنَّ مضمونها يبدو أكثر قدمًا من هذا التاريخ(١). كل هذه الاكتشافات أسهمت في تحقيق فهم تاريخي للتراجم الآرامية، وتسليطها الضوء على اليهودية في المراحل الأولى لظهور المسيحية.

إذن فإنَّ أهمية الترجوم الفلسطيني ترجع إلى كونه يعود إلى فترةٍ قديمةٍ للغاية تسبق العصر المسيحي بكثير، الأمر الذي يجعل الاستفادة منه كبيرة للغاية فيما يتعلق بفهم اليهودية في البدايات الأولى للمسيحية. فلغة الترجوم الفلسطيني هي اللغة التي كانوا يتحدثون بها في فلسطين، الأمر الذي يتيح فرصة التعرف على لغة تلك الفترة، ومدى تأثرها وتأثيرها في المجتمع اليهودي الذي عاصر المسيح عليه السلام.

أمَّا **ترجوم أنكلاوس**، الذي يُشار إليه في نسخة (BHS) بالرمز (T^0)، فهو ترجمة آرامية للتوراة فقط، في حين **ترجوم يوناثان** ترجمة لقسم الأنبياء فقط. ويعتبر **ترجوم أنكلاوس** و**ترجوم يوناثان** أفضل ما في التراجم الآرامية، والأكثر موثوقية بالنسبة إلى اليهودية(٢). **فترجوم أنكلاوس** يتميز ببساطته واقترابه من الأصل، كما يفيد في التعرف على التطور الديني لليهودية خلال فترة الهيكل الثاني وعصر التنائيم(٣).

البشيطا (S)

ولها نطقان أحدهما النطق النسطوري (**Peshitta**) وهو النطق المُعتمد في الكتابات الدينية، والنطق اليعقوبي (**Peshitto**). والبشيطا عبارة عن الترجمة التي

(1) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p81.
(2) Ibid, p82.
(٣) د. محمد خليفة حسن، د. أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٤١ .

قامت بها الكنيسة السريانية للعهد القديم منذ نهاية القرن الثالث الميلادي، وتتضمن مادةً تاريخية متنوعة في معظمها[(١)]. وحسب الدراسة التي قام بها كوستر (M.D.Koster) على نص سفر الخروج في عددٍ من المخطوطات، التي تعود إلى القرن الخامس حتى القرن التاسع عشر، توصل إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ نص البشيطا قد تطور في ثلاث مراحل، أقدمها تمثله تلك المخطوطات الموجودة في المتحف البريطاني، والتي تكشف عن وجود علاقة قوية بالنص العبري، كما أنَّ هناك رأيًا يقول إنَّ البشيطا تُرجمت عن النص العبري[(٢)]. وهناك من يتحدث عن أصل يهودي للبشيطا، والقول إنها تُرجمت عن أصل عبري[(٣)]. ولكن الاختلافات الكثيرة الموجودة بين نص البشيطا والنص الماسوري ربما يؤكد لنا أنها تُرجمت عن أصل غير عبري، ربما يكون النص السبعيني وهو ما نرجحه؛ استنادًا إلى أوجه الاتفاق الكثيرة بين النص السبعيني ونص البشيطا على مستوى النقد النصي، وهو ما سنراه جليًا خلال الدراسة النصية لسفري صموئيل الأول والثاني في الباب الثالث من هذه الدراسة.

النص اللاتيني القديم (L)

يعود أول نص لاتيني للعهد القديم إلى عام ١٥٠ ميلادية ، وهو مترجم في الأصل عن النص السبعيني، الذي كان شائع الاستخدام بين الأوساط المسيحية في هذه الفترة. وبالنسبة إلى أهمية النص اللاتيني القديم فإنها تكمن في كونه شاهدًا على النص السبعيني، حيث إنه ظهر في فترة تالية للنص السبعيني[(٤)]. ولكن ثمة صعوبات في الاستعانة بالنص اللاتيني للعهد القديم في النقد النصي للعهد القديم، حيث إنَّ أهميته تنحصر فقط بالنسبة إلى النص السبعيني دون سواه من الشواهد النصية

(١) د.سلوى ناظم، مرجع سابق، ص٨٥ .

(2) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p85-86.

(3) Ibid, p86.

(٤) د.سلوى ناظم، مرجع سابق، ص٨٤ ؛ Ernst Wurthwein, Op.Cit., p91 .

الأخرى. كما أنه لم يبقَ في صورة نصوص كاملة، بل كان عبارة عن أجزاء من نصوص، كما ظل في صورة اقتباسات في التفسيرات والطقوس والخطابات وما إلى ذلك[1].

ثالثًا: منهج النقد النصي

إنَّ النقد النصي، مثله مثل أي فرع من العلوم، لا يمكن أن يحقق نتائج بدون وجود منهج علمي يناسب موضوعاته. ولا يوجد منهج محدد بالنسبة إلى النقد النصي للعهد القديم، ولكن يمكننا القول إنَّ هناك مبادئ أساسية تطورت عن علم النقد النصي والظروف الخاصة بالعهد القديم. ويمكن تلخيص هذه المبادئ في ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: تحديد النص الأساسي في عملية النقد

نقطة الانطلاق في أي دراسة نصية يجب أن تكون النص نفسه؛ لذلك يجب على الباحث في مجال النقد النصي أن يقرر، أولاً: ما هو النص الذي يجب أن نعتبره النص التقليدي الأساسي في عملية النقد؟ وحسب الترتيب السابق للنصوص نرى ضرورة أن يكون النص الماسوري هو نقطة الانطلاق في النقد النصي خلال هذه الدراسة، واستخدام باقي الشواهد النصية الأخرى لمقارنتها به.

الخطوة الثانية: فحص النص الأساسي الذي حددناه

بعد أن نقرر ما هو النص الذي سيكون الأساس في عملية النقد النصي، فإنَّ المهمة التي تكون أمامنا ليست فقط مجرد عملية فنية من جمع الأدلة والشواهد، ولكنها

(1) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p92.

تشتمل أيضًا على عملية تمحيص نقدي للأمثلة التي سيتم عرضها، وفي هذه المرحلة فقط تكون الدراسة الحقيقية للنص[1].

الخطوة الثالثة: تتمثل في الحكم على أي من النصوص يمثل النص الأصلي

بعد جمع ودراسة الأدلة والشواهد الخاصة بالنص الأصلي، يأتي قرار الباحث عن أي من النصوص يمكن اعتباره النص الأصلي أو الأقرب إلى النص الأصلي. وبعد الدراسة النقدية المتأنية للنصوص، لا يخرج الحكم عن الاحتمالات التالية:

١- النص الماسوري وباقي النصوص الأخرى تقدم نصًا لا يشتمل على اختلافات أو تعارض. وهنا بشكل طبيعي يجب أن نفترض أنَّ التقاليد النصية المختلفة قد حافظت على الصورة الأقرب للنص الأصلي؛ لذلك يجب قبوله ضمنيًا. وبالتالي لن يظهر الناقد هنا أية اعتراضات.

٢- عندما يكون النص الماسوري وجميع أو بعض الشواهد النصية الأخرى بعد الدراسة المتأنية أظهرت بعض الاختلافات، فذلك يعني ضرورة وجود احتمال من الاحتمالات التالية:

(أ) النص الماسوري يحفظ القراءة المؤكد أو المحتمل أنها القراءة الأصلية للنص، بينما الاختلافات التي تظهر مع الشواهد النصية الأخرى اختلافات ثانوية لا تتعدى كونها أخطاء في القراءة أو عدم الفهم أو تصويبات مقصودة[2].

(ب) النص الماسوري والشواهد النصية الأخرى تظهر اختلافات فيما بينها بدرجةٍ متساوية، الأمر الذي لا يظهر معها أيها يمثل القراءة الثانوية، وأيها يمثل القراءة الأصلية[3].

---

(1) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p115.
(2) Ibid., p118.
(3) Ibid, p119.

(جـ) النص الماسوري مشكوك فيه أو غير ممكن من الناحية السياقية أو الناحية اللغوية، بينما الشواهد النصية الأخرى تقدم في المقابل قراءةً مقبولةً إلى حدٍ ما.

٣- عندما يفشل النص الماسوري والشواهد النصية الأخرى في منحنا القراءة الأصلية المحتملة سواء من ناحية اللغة أو المضمون، فيمكن في هذه الحالة إعمال الحدس والتخمين أو اعتبار المشكلة هنا لا حل لها[١].

رابعًا: أدوات النقد النصي

هناك أدوات لا بد للناقد النصي أن يهتم بها عند تطبيقه الدراسة النقدية النصية على نص العهد القديم، وهي في الأساس لا تخضع لوجهات النظر، بل تعتمد على مقارنة النسخ القديمة إن وُجدت، ومقارنتها مع بعضها البعض، للوقوف على أهم الاختلافات ومواضعها وأهميتها في تغيير مضمون النص دينيًا. بناءً على ذلك فإنَّ الخطوة الأولى في النقد النصي لنص العهد القديم في سبيل التوصل إلى الصورة الأقرب إلى النص الأصلي، تتمثل في جمع القراءات المختلفة للنص ذاته من مصادرها المختلفة، ترجمات أو مخطوطات، ومقارنتها مع بعضها البعض[٢].

إنَّ الدخول في مقارنة النسخ القديمة أو ترجمات نص العهد القديم، يوجب على الناقد النصي أن تكون لديه فكرةٌ واضحةٌ عن أنواع الأخطاء المتوقعة. وهنا نشير إلى وجود نوعين من الأخطاء يمكن تمييزهما في أي نصٍ من النصوص: أخطاء غير مقصودة وأخطاء مقصودة.

(أ) الأخطاء غير المقصودة

وهي تلك الأخطاء التي قد تنتج عن خطإٍ في القراءة والكتابة. وهو الأمر الذي يمكن حدوثه في أي نصٍ ديني. ومن أمثلة هذا النوع من الأخطاء:

(1) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p119.
(2) John Scott Porter, Op.Cit., p14-16.

١ - الخلط بين الحروف المتشابهة : ويعتبر هذا هو السبب الأكثر شيوعًا للأخطاء التي تحدث في القراءة والكتابة. وقد يحدث هذا الخلط بين الحروف في الحالات التالية[١]:

الخلط بين الباء ב والكاف כ :

مثال لذلك ما نجده في النص الماسوري لسفر إشعياء ٢٨: ٢٠ كلمة **כְּהִתְכַּנֵּס** بينما على نصوص كهوف قمران تأتي على الصورة الصحيحة لها **בְּהִתְכַּנֵּס**. والأمر ذاته على كلمتي **כְּהַר** و **כְּעֵמֶק** في الفقرة ٢١ من الأصحاح ذاته، حيث إنها ترد في نصوص قمران على صورتها الصحيحة: **בְּהַר** و **בְּעֵמֶק**[٢].

الخلط بين حرفي الدال ד والراء ר .

من أمثلة ذلك[٣]:

١ - ما ورد في سفر إشعياء ٩: ٨ حيث نجد في النص الماسوري "**וְיָדְעוּ הָעָם כֻּלּוֹ**" والأصح ما ورد في مخطوطة سفر إشعياء في كهوف قمران "**וְיָרְעוּ הָעָם כֻּלּוֹ**".

٢ - ما ورد في سفر إشعياء١٤: ٤ حيث نجد في النص الماسوري "**מַדְהֵבָה**" بينما نجدها في مخطوطة السفر ذاته في كهوف قمران على الصورة الصحيحة "**מַרְהֵבָה**".

٣- ما ورد في سفر إشعياء٣٣: ٨ حيث نجد في النص الماسوري كلمة "**עָרִים**" بينما نجدها في نصوص قمران "**עֵדִים**".

٤ - ما ورد في سفر إشعياء٤٧: ١٠ حيث نجد في النص الماسوري "**בְרָעָתֵךְ**" بينما في نصوص قمران "**בְדָעָתֵךְ**".

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: د.سلوى ناظم، مرجع سابق، ص٤٤-٥٠ .

(2) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p108.

(3) Ibid.

الخلط بين حرفي الهاء ה والحاء ח :

من أمثلة ذلك[1]:

١- ما ورد في إشعياء٣٠: ٣٣ حيث نجد في النص الماسوري "**תָּפְתֶּה**" بينما في نصوص قمران "**תָּפְתֶּח**".

٢- ما ورد في إشعياء٤٢: ١٦ حيث نجد في النص الماسوري "**מַחְשָׁךְ**" بينما في نصوص قمران "**מהשוכים**".

٣- ما ورد في إشعياء٤٧: ١٣ حيث نجد في النص الماسوري "**הברו (הֹ בְרֵי)**" بينما في نصوص قمران "**חֹ בְרֵי**". كما نلاحظ في الكلمة الأولى التقابل بين الواو والياء في النصين الماسوري قمران.

الخلط بين حرفي الهاء ה والتاء ת :

من أمثلة ذلك ما ورد في إشعياء٤٢: ٢٥ حيث نجد في النص الماسوري "**חֵמָה אַפּוֹ**" بينما الأصح هو ما ورد في نصوص قمران "**חֵמַת אַפּוֹ**".

الخلط بين الواو ו والياء י :

من أمثلة ذلك:

١- ما ورد في إشعياء٥: ٢٩ حيث نجد في النص الماسوري "**ושאג**" بينما في نصوص قمران "**יִשְׁאַג**".

٢- ما ورد في إشعياء٣٣: ١٣ حيث نجد في النص الماسوري "**וּדְעוּ**" بينما في نصوص قمران "**יְדַעוּ**".

---

(1) Ibid.

الخلط بين الصاد צ والعين ע :

من أمثلة ذلك ما ورد في الملوك الثاني٢٠: ٤ حيث نجد في النص الماسوري "**העִיר**" نجدها في نصوص قمران "**חָצֵר**".

الخلط بين الكاف כ والنون נ :

من أمثلة ذلك ما ورد في إشعياء٣٣: ١ حيث نجد في النص الماسوري للسفر "**כַּנְּל תְךָ**" بينما في نصوص قمران "**כַּכְּל תְךָ**"(١).

٢- تبادل الأماكن بين الحروف

يكون النص غير المشكل هو الأكثر عرضةً لمثل هذا النوع من الخطأ غير المقصود. ومن أمثلة حدوث ذلك(٢):

- ما ورد في سفر إشعياء٩: ١٨ حيث نجد "**נֶעְתַּם**" بينما ترد في نصوص قمران "**נתעם**".
- ما ورد في إشعياء٢٨: ١، ٤ حيث نجد في النص الماسوري "**גֵּיא-שְׁמָנִים**" بينما في نصوص قمران "**גאי-שְׁמָנִים**".
- ما ورد في إشعياء٣٢: ١٩ حيث نجد في النص الماسوري "**הָעִיר**" بينما في نصوص قمران "**הָיער**".

٣- الحذف أو (Haplography)

يُقصد به حذف أحد الحروف في كلمةٍ ما، وبخاصة الحروف المتشابهة، ويحدث ذلك عندما يكون هناك حرفان متطابقان أو مجموعة من الحروف المتشابهة في حالة تتابعٍ ما، فيحذف أحدها عن طريق الخطأ(٣).

(1) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p108.
(2) J. Alberto Soggin, Op.Cit., p35.
(3) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p109.

ومن أنواع هذه الظاهرة[١]:

- **حذف حرف واحد:** مثال لذلك ما ورد في إشعياء٨: ١١ حيث نجد في النص الماسوري "**כְּחֶזְקַת הַיָּד**" بوجود هاء التعريف، بينما في نصوص قمران "**כְּחֶזְקַת יָד**" بحذف هاء التعريف. وكذلك ما ورد في إشعياء٨: ١٩ حيث نجد هاء التعريف في النص الماسوري "**בְּעַד הַחַיִּים**" بينما تُحذف في نصوص قمران "**בְּעַד חַיִּים**".

- **حذف كلمة من زوج من الكلمات المتطابقة أو المتشابهة:**

فنجد مثلاً لذلك في إشعياء٢٦: ٣ حيث نقرأ في النص الماسوري "**בְּךָ בָּטוּחַ בטחו**" بينما نقرأ في نصوص قمران "**בְּךָ בָּטוּחַ**" بدون كلمة "**בטחו**". كما نرى مثالاً آخر في إشعياء ٣٨: ١١ حيث نجد في النص الماسوري "**אָמַרְתִּי לֹא-אֶרְאֶה יָהּ יָהּ**" بينما في نصوص قمران "**אָמַרְתִּי לֹא-אֶרְאֶה יָהּ**".

٤ – التكرار أو (Dittography)

وهو التكرار غير المقصود لحرف أو مجموعة من الحروف أو لكلمةٍ أو مجموعةٍ من الكلمات[٢]. ومثال لهذه الظاهرة: ما ورد في إشعياء٣٠: ٣٠ حيث نجد في النص الماسوري "**וְהִשְׁמִיעַ יְהוָה**" بينما في نصوص قمران "**וְהִשְׁמִיעַ הִשְׁמִיעַ יְהוָה**"[٣].

---

(1) Ernst Wurthwein, Op.Cit., p109.

(٢) د. محمد خليفة حسن، د. أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٤٧؛

J. Alberto Soggin, Op.Cit., p35.

(3)Ernst Wurthwein, Op.Cit., p109.

٥ - الحذف بسبب النهايات المتشابهة أو البدايات المتشابهة

(Omission by Homoioteleuton or Homoioarcton)

يحدث ذلك عندما تكون هناك كلمتان متطابقتان، متشابهتان في الشكل أو لهما نفس النهايات، فتتحرك عين الناقل أو الكاتب من النهاية الأولى إلى النهاية الثانية، وحذف الكلمات التي تقع بينهما. مثال لذلك: ما ورد في النص الماسوري لسفر إشعياء٤: ٥ - ٦ :

"וּבָרָא יְהוָה עַל כָּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאֶהָ עָנָן יוֹמָם [**וְעָשָׁן וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה לָיְלָה: כִּי עַל כָּל כָּבוֹד חֻפָּה וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם**] מֵחֹרֶב וּלְמַחְסֶה וּלְמִסְתּוֹר מִזֶּרֶם וּמִמָּטָר" بينما لا توجد العبارة التي بين القوسين في نص كهوف قمران، بسبب انتقال عين الناقل من كلمة "**יוֹמָם**" في الفقرة الخامسة إلى الكلمة ذاتها في الفقرة السادسة[1].

٦ - الفهم الخاطئ للنص

قد يتسبب الفهم الخاطئ للنص في تشويه المعنى المقصود من نصٍ ما بتغيير كلمةٍ أو جملةٍ أو حتى فقرة كاملة. وقد يأتي الفهم الخاطئ للنص عند النقل من نصٍ قديم. مثال لذلك ما جاء في سفر المزامير٤٨: ١٥ "כִּי זֶה אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ עוֹלָם וָעֶד הוּא יְנַהֲגֵנוּ **עַל מוּת**: لأَنَّ اللهَ هَذَا هُوَ إِلَـهُنَا إِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَد. هُوَ يَهدِينَا حَتَّى إِلَى **المُوْتِ**"، نجد أنَّ هناك العديد من الطبعات القديمة للعهد القديم تقول: "**سيهدينا إلى الأبد**" أي ترجمت جملة "**حتى الموت**" إلى "**إلى الأبد**"[2].

وقد يتسبب الفهم الخاطئ للنص في تقسيم كلمة إلى كلمتين. ومن أمثلة ذلك ما ورد في سفر إشعياء٢: ٢٠ "בַּיּוֹם הַהוּא יַשְׁלִיךְ הָאָדָם אֵת אֱלִילֵי כַסְפּוֹ וְאֵת

(1) J.Alberto Soggin, Op.Cit., p35.

(2) John Scott Porter, Op.Cit., p25.

אֱלִילֵי זְהָבוֹ אֲשֶׁר עָשׂוּ לוֹ לְהִשְׁתַּחֲוֹת **לַחְפֹּר פֵּרוֹת** וְלָעֲטַלֵּפִים: فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ يَطْرَحُ الإِنْسَانُ أَوْثَانَهُ الْفَضِّيَّةَ وَأَوْثَانَهُ الذَّهَبِيَّةَ الَّتِي عَمِلُوهَا لَهُ لِلسُّجُودِ لِلْجُرْذَانِ وَالْخَفَافِيشِ" فهنا كلمتى "**לַחְפֹּר פֵּרוֹת**" في الأصل كلمة واحدة "**לַחְפֹּרפֵּרוֹת**"[١].

كما يعتبر الاختصار من أهم أشكال الفهم الخاطئ للنص. ففي العديد من الكتابات اليهودية يتم اختصار اسم الإلوهية "**יהוה**" إلى حرف الياء فقط "**י**". مثال لذلك ما حدث في الترجمة السبعينية عند نقل ما جاء في الفقرة التاسعة من الأصحاح الأول من سفر يونان. نجد في الترجمة السبعينية "**עבדי**" والتي ترجمتها "عبد الرب" في حين أنها في النص العبري "**עִבְרִי אָנֹכִי**"[٢].

(ب) الأخطاء المقصودة

يمكن القول إنه قبل إقرار نص العهد القديم وقوننته لم يكن نصه بمنأى عن التغيير والتبديل. ومن ثمَّ يجب أن نتوقع من أولئك الذين قاموا بنقل النصوص، أو كتابتها الوقوع في مواضع الزلل من التغيير والتبديل والحذف والإضافة، إلى غير ذلك من أشكال التغيير المتعمد. وعند تقييم هذه التغييرات التي لحقت بالنص هناك رأيٌ بضرورة تجنب التفكير في أنها حدثت من قبيل "**إفساد النص**"، بل لم تتوافر النية لدى الناسخ أو الناقل لتغيير النص أو إقحام عناصر أجنبية فيه، بل كان يهدف إلى تجنب الفهم الخاطئ للنصوص. ولكن لنا تحفظًا على هذا الرأي ، فما كان الناسخ في حاجةٍ إلى إقحام هذه التغييرات في النص بالزيادة أو الحذف أو الإضافة، وكان من الممكن القيام بهذه المهمة، إن كان غرضها التوضيح فقط ومجانبة الفهم الخاطئ للنصوص، في هوامش للنص، مع الحفاظ على الصورة النقية للنص. ولكن ما قام به من تغييرات هو أمرٌ مقصود سواء لدوافع دينية أو غيرها.

(١) د. محمد خليفة حسن، د. أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٥٠.

(2) John Scott Porter, Op.Cit., Ibid.

وهناك كلمات شائعة أمكن إقحامها بسهولة في النص مثل: **לאמר, שם, אשר, עתה, אחד, כל**، وبعض الحروف مثل الواو والكاف، الأمر الواضح في ثنايا النص الماسوري. وغالبًا ما يتم إقحام مثل هذه الكلمات من قبيل دعم وتقوية تفسيرٍ ما، ولكن إقحام مثل هذه الكلمات والحروف يصبح في منتهى الخطورة عندما يغير من مضمون النص. مثال لذلك ما ورد في سفر إشعياء ٣٩: ١ في النص الماسوري حيث نجد استخدام كلمة "**ויחזק**" بمعنى "صحَّ/ تعافى" في سياق الفقرة التالية "בעת ההיא שלח מרדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים ומנחה אל חזקיהו וישמע כי חלה **ויחזק**: في ذلك الزمان أرسل مردوخ بلادان ابن بلادان ملك بابل رسائل وهدية إلى حزقيا لأنه سمع أنه مرض ثم صح" والكلمة المقابلة لهذا المعنى في كهوف قمران هي "**ויחיה**"[١].

خامسًا: نماذج تطبيقية للنقد النصي من خلال الشواهد النصية المختلفة

نماذج من اختلاف النص السبعيني مع النص الماسوري

النص الماسوري	النص السبعيني
שם: وضع (مزامير ٤٠: ٥)	**שם**: اسم[٢]
לעד: إلى الأبد (أمثال٢٩: ١٤)	**לעד**: ليشهد[٣]
ואל: والرب (مزامير٧: ١٢)	**ואל**: ولا (للنهي)[٤]
אל: لا (للنهي) (أمثال١٢: ٢٨)	**אל**: إلى/ نحو[٥]

---

(1) John Scott Porter, Op.Cit., p25.
(2) R.Kittel and P.Kahle, Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5th edition, 1997, p1122.
(3) John Scott Porter, Op.Cit., p94.
(4) Ibid.
(5) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p1291.

בְּעַלְתִּי: فرفضتهم (إرميا٣١: ٣٢)	**בָּחַלְתִּי**: فتجاهلتهم[1]
גֵּרִים: الغرباء (إشعياء٥: ١٧)	**כָּרִים**: مصابيح[2]

تدل النماذج السابقة على أنَّ الترجمة السبعينية لم تتم من مخطوطات عبرية خالصة، ولكنها ربما تُرجمت عن نص عبري مكتوب بحروف يونانية. ونظرًا إلى الاتفاق الواضح بين النص السامري للتوراة والترجمة السبعينية، يرى البعض أنَّ الترجمة السبعينية مترجمة عن النص السامري[3]. ولكن لا يمكن قبول هذا الرأي، خصوصًا أنه لا يمكن أن يكون يهود الإسكندرية في ذلك الوقت يقبلون باستخدام النص السامري، وهو النص الذي يستخدمه أعداؤهم دينيًا وهم السامريون.

نماذج من اختلاف النص الماسوري مع النص السامري وبعض الشواهد النصية الأخرى[4]

النص الماسوري	النص السامري	الترجمة السبعينية
تكوين٢: ٢٤ וְהָיוּ	וְהָיָה משניהם	וְהָיוּ שניהם
تكوين٢٠: ١٣ מִבֵּית אָבִי	מִבֵּית אָבִי ומארץ מולדתי	
تكوين٢٠: ١٤ צֹאן	אלף כסף ו צֹאן	אלף כסף ו צֹאן
تكوين٢١: ٧ יָלַדְתִּי בֵן	יָלַדְתִּי לו בֵן	
تكوين٢١: ٨ אֶת-יִצְחָק	אֶת-יִצְחָק בנו	אֶת-יִצְחָק בנו

(1) John Scott Porter, Op.Cit., p95.
(2) Ibid.
(3) John Scott Porter, Op.Cit., p96.
(4) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p4, p29, p50, p93, p94, p101.

خروج٥: ١٣ בִּהְיוֹת הַתֶּבֶן   בִּהְיוֹת הַתֶּבֶן נתן לכם   בִּהְיוֹת הַתֶּבֶן נתן לכם

خروج ٦: ٢٠ אֶת-אַהֲרֹן וְאֶת-מֹשֶׁה   מֹשֶׁה ואת מרים אחותם   אֶת-אַהֲרֹן וְאֶת

في خروج١٠: ٥ نجد في النص الماسوري   וְאָכַל אֶת-כָּל-הָעֵץ

بينما في النص السامري   וְאָכַל אֶת-כָּל עשב ארץ ואת כל פרי עץ

نلاحظ من خلال النماذج السابقة أنَّ النص السامري للتوراة أكثر غزارة من النص الماسوري. وهناك العديد من الأمثلة الأخرى التي يمكن أن توضح ذلك[1].

* * *

(1) Ibid.

تكوين ٢٩: ١٥/ ٣٠: ٣٦/ ٤١: ١٦/ خروج٧: ١٨/ ٨: ٢٣/ ٩: ٥/ ٢١: ٢٠/ ٢٢: ٥/ ٢٣: ١٠/ ٣٢: ٩/ لاويون١: ١٠/ ١٧: ٤/ تثنية٥: ٢١.

الفصل الثاني

مدرسة النقد المصدري

تمهيد

تقوم مدرسة النقد المصدري على القول بأنَّ التوراة تتضمن أربعة مصادر أساسية، هي على الترتيب: المصدر اليهوي، ويعود إلى القرن التاسع قبل الميلاد، والمصدر الإلوهيمي، ويعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، والمصدر التثنوي، ويعود إلى القرن السابع قبل الميلاد، وأخيرًا المصدر الكهنوتي، ويعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد[١].

ونحن عندما نتحدث عن الاختلاف حول نص التوراة الحالي ، ومصادره فإننا لا نعني بذلك اختلافًا حول حقيقة مسلَّم بها تتمثل في حقيقة وجود توراة منزلة من السماء، لكن الاختلاف حولها يتمثل في: هل التوراة الحالية هي توراة موسى الأصلية التي نزلت من السماء أم لا؟

كانت المواقف التقليدية لليهود والمسيحيين تصر على فكرة أنَّ التوراة الحالية هي تلك التي نزلت على موسى عليه السلام من السماء. فجاء الموقف اليهودي التقليدي يصر على الاعتقاد بأنَّ موسى عليه السلام هو الذي كتب الأسفار الخمسة بوحي من

---

(١) י.ליוור: "המקרא והמקורות ההיסטוריים שבו"، ההיסטוריה של עם ישראל، סדרה ראשונה: מראשית עד מרד בר- כוכבא، בנימין מזר، ירושלים، הוצאת עם עובד، חברה להוצאה לאור בע"מ، 1982، ע"26 ؛ דבורה ומתתיהו אבידב (גרשמן)، נתיבות בביקורת המקרא، תל אביב، הוצאת "מסדה" בע"מ، 1940، עמ"8 .

الله حرفًا حرفًا، بل وأصبح هذا الاعتقاد شرطًا لإيمان كل يهودي. ولا يختلف الأمر كثيرًا في المسيحية، غير أنها تنظر إلى أنَّ حرفية النص كتبها موسى كبشر. فالتوراة في المسيحية كتاب سماوي ذو طبيعة بشرية. واستمر الاعتقاد هكذا حتى ظهرت الدراسات الحديثة فيما يُعرف بمدرسة النقد المصدري، التي يتناولها هذا الفصل بشيء من التفصيل.

فعلى الرغم من أنَّ النظرية المعروفة باسم "نظرية المصادر"، التي ارتبطت باسم العالم الألماني يوليوس فلهاوزن، كانت هي الأساس الذي قامت عليه مدرسة النقد المصدري، إلاَّ أنه سبقت فلهاوزن الكثير من المحاولات التي كانت بمثابة إرهاصات لنظرية المصادر فيما بعد. ولكن ما يميز فلهاوزن عمن سبقه من العلماء، قدرته على الربط بين التحليل الأدبي للمصادر والتاريخ الديني لبني إسرائيل[1]؛ لذلك سنتناول في هذا الفصل نظرية المصادر من خلال النقاط التالية:

أولاً: تاريخ مدرسة النقد المصدري قبل فلهاوزن .

ثانيًا: فلهاوزن ومدرسته ودورها في تطوير النقد المصدري .

ثالثًا: إشكاليات نظرية المصادر.

رابعًا: منهجية النقد المصدري .

أولاً: تاريخ مدرسة النقد المصدري قبل فلهاوزن

بحلول القرن التاسع عشر ظهرت المناهج العلمية والتاريخية، التي بدأت إرهاصاتها خلال القرن السابع عشر وفترة عصر التنوير، وكان ذلك سببًا رئيسيًا في النظر إلى الكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم على نحوٍ خاص، على أنه، مثله مثل الأعمال الأدبية الكلاسيكية الأخرى، يمكن إخضاعه لمعايير النقد الأدبي والنقد

(1) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Continuum International Publishing Group, Sheffield, Academic Press, 1987, p20.

التاريخي التي سادت آنذاك[1]. من هنا بدأ رفض مسألة أنَّ موسى عليه السلام هو مؤلف أسفار التوراة، الأمر الذي يجعل كثيرًا من مادة التوراة مجهول المصدر، مما يقتضي ترتبًا على ذلك، دراسة النص والبحث وراء المادة المكتوبة عن المصادر الأصلية للنص.

كانت البداية مع الطبيب الفرنسي جان أستروك (**Jean Astruc) (1684**م-١٧٦٦م) الطبيب الفرنسي والألماني يوهان جوتفريد أيشهورن (**Johann Gottfried Eichhorn) (1752**م-١٨٢٧م) أستاذ اللغات الشرقية في جامعة جينا (**Gena**)، اللذين توصلا إلى تحديد مصدرين رئيسيين في سفر التكوين، أُشير إليهما فيما بعد بالرمزين: **J** (في إشارة إلى المصدر اليهوي)، **E** (في إشارة إلى المصدر الإلوهيمي)[2]. ففي عام ١٧٥٣م قام أستروك في دراسة بعنوان" **Conjectures sur Les memoires originaux don't il paroit que Moyse s`est servi pour composer le livre de la Genese**" أو "**النظرية بشأن المصادر التي استخدمها موسى، كما يبدو، في تأليف سفر التكوين**" بدراسة سفر التكوين والأصحاحين الأول والثاني من سفر الخروج، وخرج بهذين المصدرين، ورأى أنَّ موسى قد اعتمد عليهما بشكلٍ رئيسي في تأليف مادة التوراة إلى جانب العديد من المصادر الأخرى الثانوية[3]. فإلى جانب المصدرين المشار إليهما سلفًا، افترض أستروك أيضًا وجود عشرة مصادر ربما استخدمها موسى،

(1) John Van Seters, The Pentateuch: A Social-Science Commentary, Continuum International Publishing Group, Sheffield, Academic Press, 1999, p31.

(2) Ernest Nicholson, The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen, Oxford University Press, 2002, p6, M.H.Segal, The Composition of the Pentateuch, Scriptaierosolymitana: Publications of the Hebrew University, Volume 8, Studies in the Bible, Chaim Rabin, Jerusalem, The Magnes Press, 1961, p68.

(3) Aulikki Nahkola, Double Narratives in the Old Testament, the Foundations of Method in Biblical Criticism, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2001, p8 , U.Cassuto, The Documentary Hypothesis, and the Composition of the Pentateuch, Translated from the Hebrew by: Israel Abrahams, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1983, p10.

عبرت عنها العديد من الفقرات مثل: قصة لوط وبناته، وقصة شكيم ودينا، وزواج عيسو[1]. ولعل أهم ما يميز العمل الذي قام به أستروك هو كشفه لمعيار القصص المتكررة إلى جانب تحديد أسماء الإلوهيه في الوصول إلى المصادر التي استخدمها موسى عند تأليف التوراة. فخلال دراسته قام أستروك بتخصيص قسمين كبيرين من دراسته لمناقشة القصص المتكررة وأسبابها: قصص الخلق والطوفان والتحالف بين يعقوب ولابان[2].

أمَّا أيشهورن فقد سار على نهج أستروك ونقل آراءه في الفترة بين (١٧٨٠م-١٧٨٣م) عندما كتب "**مقدمته للعهد القديم**" المكونة من ثلاثة أجزاء بعنوان "**Einleitung ins Alte Testament**"، والتي طور خلالها ما توصل إليه أستروك، خصوصًا فيما يتعلق بالتكرار في سفر التكوين، الذي اعتبره أيشهورن دليلاً على أنَّ السفر في صورته الحالية تشكل من أجزاء تعود إلى عملين تاريخيين مختلفين[3]. وركز أيشهورن في دراسته على دراسة وتحليل قصة الطوفان[4]. وعن طبيعة هذا النوع من التكرار، يرى أيشهورن أنه لم يأت من قبيل الصدفة، أو قلة الخبرة في فن الرواية، بل يعتبره أحيانًا "**ترتيبًا طبيعيًا وجيدًا للأفكار**"[5]. وفضلاً عن سفر التكوين، فقد تطرق أيشهورن إلى دراسة العلاقة بين سفري صموئيل وسفر أخبار الأيام الأول. حيث سلط الضوء على قصة داود المتكررة في سفر صموئيل وسفر أخبار الأيام، وتوصل إلى أنَّ التشابه بينهما ليس فقط من حيث المضمون والمحتوى والإطار العام للقصتين، بل

---

(1) Otto Eissfeldt, The Old Testament: An Introduction, Trans.Peter R.Ackroyd (New York: Harper& Row, 1965), p.160-162.

(2) R.K.Harrison, Introduction to the Old Testament (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans, 1969), p.498-499.

(٣) زالمان شازار، مرجع سابق، ص١٠٦-١٠٧؛ د.موريس بوكاي، مرجع سابق، ص٤٣؛

M.H.Segal, The Composition of the Pentateuch, Op.Cit., p68 .

(4) Aulikki Nahkola, Op.Cit., p9 , U.Cassuto, Op.Cit., p10.

(5) Aulikki Nahkola, Op.Cit., p10.

هو تشابه كذلك من حيث استخدام الصيغ الفعلية ذاتها. ولعل الجديد الذي يتميز به أيشهورن عن أستروك أنه علَّل هذا التكرار في قصة داود إلى وجود مصدر مشترك أشار إليه بالرمز (Q) بدلاً من القول إنَّ سفر أخبار الأيام أخذ القصة عن سفري صموئيل(١).

ثم يأتي كارل دافيد إلجن (**Karl David Ilgen**) (**1763**م-١٨٣٤م) خليفة أيشهورن في جامعة جينا، عام ١٧٩٨م ليتحدث عن أنَّ المادة الإلوهيمية في أصلها مؤلفة من مصدرين أصليين منفصلين، ليس بينهما تطابق إلاَّ في اسم الإلوهية فقط، في حين يوجد بينهما اختلاف ديني وأدبي واضح(٢).

وبحلول القرن التاسع عشر اعتبر المصدر الإلوهيمي هو أقدم المصادر، والمصدر الأساسي، الذي قامت عليه بقية المصادر، حيث إنه يقدم إطارًا زمنيًا واضحًا للتوراة ككل(٣).

فضلاً عن ذلك فقد حدثت تطورات مهمة لنظرية المصادر، كان أبرزها ما توصل إليه دي فيته (**W.M.L. de Wette**) في الفترة بين ١٨٠٦م-١٨٠٧م من تطوير لمنهج النقد التاريخي وتطبيقه على تاريخ ديانة بني إسرائيل. وتوصل دي فيته خلال عمله إلى تحديد ما يُعرف "بسفر الشريعة"، الذي يعود اكتشافه إلى زمن ياشياهو، وهو الأمر الذي أسهم في التأكيد على استقلالية سفر التثنية، وأنه يمثل مصدرًا مستقلاً بذاته داخل التوراة(٤). لقد توصل دي فيته إلى نتيجة مفادها أنَّ ثمة عملاً كان مكتوبًا في عصر يوشيا يهدف إلى تشجيع وإضفاء الشرعية على البرنامج الإصلاحي له في

(1) Aulikki Nahkola, Op.Cit., p10.
(2) Ernest Nicholson, Op.Cit., p6, John Van Seters, Op.Cit., p32, James King West, Op.Cit., p64.
(3) John Van Seters, Op.Cit., p32.
(4) J.W.Rogerson, Old Testament Criticism in the Nineteenth Century, London, 1984, pp28-49.

هيكل القدس. وقال فيه إنَّ هذا العمل متميز عن تلك المصادر التي ظهرت في أسفار التكوين والخروج والعدد[١]. إذن يمكن القول إنه بما توصل إليه دي فيته أصبح الحديث عن ثلاثة مصادر أساسية مستقلة يمكن تحديدها والتعرف عليها داخل أسفار التوراة وهي: الإلوهيمي ثم المصدرين اليهوي والتثنوي[٢].

لقد كان دي فيته مقتنعًا بأنَّ التشريعات القانونية في التوراة كانت نتاج مراحل مختلفة من تطور ديانة بني إسرائيل ولا يمكن أن تعود كلها إلى موسى عليه السلام. وكان دي فيته كذلك بخلاف كل من سبقه ممن دافعوا عن تاريخية سفري أخبار الأيام، يرى أنَّ استخدام مؤلفي هذه الأسفار لأسفار صموئيل والملوك كان متعمدًا ومتحيزًا؛ لأنَّ التاريخ خلال سفري أخبار الأيام يتمحور حول يهودا مظهرًا بغضًا وكراهية تجاه مملكة إسرائيل الشمالية[٣].

تطور آخر حدث عام ١٨٥٣م على يد هيرمان هوبفلد (**Hermann Hupfeld)** **1796**م-١٨٦٦م)، وهو أستاذ في جامعة هال (**Hall**) ومن المتحمسين لدى فيته على الرغم من أنه لم يكن أبدًا واحدًا من تلاميذه، وذلك خلال دراسته لمصادر سفر التكوين بعنوان" **Die Quellen der Genesis und die Art ihrer zusammensetzung**" والتي ركز خلالها على المصدر الإلوهيمي، وأعاد هوبفلد في هذه الدراسة اكتشاف ما اكتشفه إلجن، وأثبته قبل ذلك من أنَّ المصدر الإلوهيمي يشتمل على مصدرين أصليين منفصلين[٤].

إذن فقد أصبح الحديث في هذه الأثناء عن المصادر أمرًا مألوفًا في حقل دراسات الكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم على نحو خاص. فظهرت دوائر علمية

(1) John Van Seters, Op.Cit., p32, James King West, Op.Cit., p64.
(2) Ernest Nicholson, Op.Cit., p8.
(3) Ernest Nicholson, Op.Cit., p5.

(٤) زالمان شازار، مرجع سابق، ص١٢٨؛

Ernest Nicholson, Op.Cit., p8, John Van Seters, Op.Cit., p32.

تحاول الإضافة والتعديل على الأطر العامة للمصادر التي تألفت منها أسفار العهد القديم. ومن أبرز المحاولات العلمية الجديدة التي استهدفت التعديل وتقديم رؤية جديدة لنظرية المصادر ما تعارف على تسميتها **"نظرية الأجزاء"** أو **" The Fragmentary Hypothesis"** والتي تبناها علماء أمثال: أليكساندر جيدس **(Alexander Geddes)** (عام ١٨٠٠م) ويوهان فاتر **(Johann Vater)** في الفترة بين ١٨٠٢م- ١٨٠٥م في تفسيره لسفر التكوين[١]. لقد افترض كل من جيدس وفاتر أنَّ التوراة تتألف من وحدات صغيرة أو أجزاء مستقلة، بعضها موغلٌ في القدم، ربما يعود إلى عصر موسى عليه السلام. وقد تمَّ إدماج هذه الأجزاء مع بعضها البعض في مرحلةٍ متأخرة إلى حد ما، عاد بها جيدس إلى عهد سليمان مع إمكانية امتدادها لمرحلة بعد عهد سليمان، في حين عاد بها فاتر إلى عصر المملكة المتأخرة[٢].

ومن المحاولات الأخرى التي جاءت كرؤية جديدة لنظرية المصادر في تحليل مصادر التوراة ما تعارف على تسميتها **"النظرية التكميلية"** أو **" The Supplementary Theory"** التي ظهرت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، التي تتحدث عن وجود مصدر أساسي ومادة أخرى متأخرة تمت إضافتها إليه[٣]. وقد ارتبطت "النظرية التكميلية" باسم العالم ج. شتالين **(J.J.Stahelin)** في دراسته بعنوان **"Critical Research Concerning Genesis"** عام ١٨٣٠م وباسم العالم هينرش إيفالد **(Heinrich Ewald)** في دراسته بعنوان **"History of Israel"**[٤]. إذن فقد انطلق إيفالد معتمدًا على ما توصل إليه شتالين، ثم أخذ يطور النظرية التكميلية

---

(١) زالمان شازار، مرجع سابق، ص١١١؛ د.أحمد محمود هويدي: روايتا الخلق والطوفان في التوراة، دراسة في ضوء نظرية مصادر التوراة الحالية، مرجع سابق، ص١٧.

(2) John Van Seters, Op.Cit., p32 , U.Cassuto, Op.Cit., p10.

(3) John Van Seters, Op.Cit., p33 , U.Cassuto, Op.Cit., p11.

لمزيد من التفاصيل عن النظرية التكميلية، انظر: د.أحمد محمود هويدي، المرجع السابق، ص١٨- ١٩ .

(4) John Van Seters, Op.Cit., p33, U.Cassuto, Op.Cit., p11.

بطريقة امتد تأثيرها على الأوساط العلمية في مجال الدراسات التوراتية بشكل عام فيما بعد.

وتقوم رؤية إيفالد على أنَّ المصدر الأساسي كان عملاً إلوهيميًا يشتمل على بعض الأجزاء القديمة، مثل الوصايا العشر وقانون العهد (خروج ٢٠-٢٣)(١). وفي مرحلةٍ متأخرة قام محررٌ ما باستخدام مادة تعود إلى المصدر اليهوي تشتمل على العديد من القصص خصوصًا قصص الآباء ليكمل مادة المصدر الإلوهيمي. ويضم إيفالد إلى هذا العمل الإلوهيمي سفر يشوع، ومن هنا أصبح استخدام مصطلح (**Hexateuch**) أو (الأسفار الستة الأولى من العهد القديم) يحل محل (**Pentateuch**)(٢). ولكن على الرغم من النتائج التي توصل إليها إيفالد إلاَّ أنه لا يمكن النظر إليها باعتبارها تمثل خروجًا تامًا على نظرية المصادر، بل يمكن النظر إليها على أنها مجرد اختلاف من حيث الاهتمامات، وهو السمة السائدة في الأوساط العلمية فيما بعد.

ثمة تحول رئيسي آخر طرأ على نظرية المصادر في شكلها القديم يتمثل فيما توصل إليه عدد من العلماء أمثال: إدوارد ريوس (**Edouard Reuss**) (**1804**م-١٨٩١م) في محاضراته التي لم تنشر عام ١٨٣٤م وكارل جراف (**Karl Graf**) (**1815**م- ١٨٦٩م) في دراسته عام ١٨٦٥م تحت عنوان "**The Historical Books of the Old Testament**" وأبراهام كيونن (**Abraham Kuenen**) عام ١٨٦٦م في دراسته بعنوان "**An Historico-Critical Inquiry into the origin and composition of the Pentateuch**"(٣). كل هؤلاء أثبتوا أنَّ المصدر الكهنوتي لم يكن أقدم المصادر بل أحدثها. فالمصدر الكهنوتي يعيد تقديم الديانة في صورتها التي كانت عليها في

(١) د.محمد خليفة حسن، د. أحمد محمود هويدي: اتجاهات نقد العهد القديم (النقد اليهودي والمسيحي والإسلامي والغربي)، مرجع سابق، ص١٦١.

(2) John Van Seters, Op.Cit., p33, James King West, Op.Cit., p60.

(3) John Van Seters, Op.Cit., p33.

عصر الهيكل الثاني في العصر الفارسي؛ ولذلك فإنه لا بد أن يأتي بعد المصدر التثنوي. وهذا التأريخ الجديد للمصدر الكهنوتي أصبح يُعرف باسم "**نظرية المصادر الجديدة**"[1]. لقد كان كيونن بشكلٍ واضحٍ وصريح هو الذي أعطى نظرية المصادر شكلها الكلاسيكي على النحو التالي: اليهوي الإلوهيمي (**JE**) ثم التثنوي (**D**) ثم الكهنوتي (**P**).

وبشكلٍ مستقل تمامًا عما قاله ريوس أو أي أحد غيره، أثبت كل من يوهانن فريديريك ليوبولد جورج (**Johann Friedrich Leopold George) (1811-1873**م) وفيلهلم فاتك (**Wilhelm Vatke) (1806-1882**م) الأمر ذاته[2]. إذن يمكن القول إنَّ ريوس ويوهانن جورج وفاتك تأثروا كثيرًا بمنهج دي فيته في النقد التاريخي.

ثانيًا: فلهاوزن ومدرسته ودورها في تطوير النقد المصدري

لعل قوة مدرسة فلهاوزن تكمن في أنَّ دراساته ورؤيته الخاصة لنص التوراة كانت نقطة الانطلاق نحو أفق علمي جديد في مجال الدراسات التوراتية بشكلٍ خاص والدينية بشكلٍ عام يفصل بين الدراسات الأكاديمية النقدية والتفسير التوراتي الذي تحركه الدوافع اللاهوتية[3]. من هنا تميز يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤م- ١٩١٨م) عن سابقيه، كما ذكرنا بمهارته في الربط بين التحليل الأدبي للمصادر وتطور التاريخ الديني لبني إسرائيل. لقد كانت دراسات فلهاوزن وبحوثه حول تأليف وكتابة التوراة مجرد وسائل لحل مشكلة كبيرة وملحة بالنسبة إليه تتمثل في: تاريخ وتطور ديانة بني إسرائيل بشكلٍ عام، ومكانة التشريع التوراتي في تاريخ ديانة بني إسرائيل على وجه الخصوص. ولم يكن الأمر سهلاً بالنسبة إلى فلهاوزن في التوصل إلى

(1) Ibid.

(٢) زالمان شازار، مرجع سابق، ص١٣٠؛ Ernest Nicholson, Op.Cit., p4 .

(٣) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١١ .

حل لهذه المشكلة[1]. ويعتبر كتابه الذي يحمل عنوان "مدخل إلى التاريخ الإسرائيلي" أو "Prolegomena zur Geschichte Israels" وترجمته إلى الإنجليزية "Prolegomena to the History of Israel" هو المصدر الأساسي في التعرف على الخطوط العريضة لرؤية فلهاوزن في هذا الخصوص. نُشر كتاب فلهاوزن في البداية تحت اسم "التاريخ الإسرائيلي" أو "Geschichte Israels" في برلين عام ١٨٧٨م[2]. نظر فلهاوزن إلى المصادر في شكلها الكلاسيكي حسب الترتيب السابق على أنها تعكس ثلاث مراحل في تطور الديانة الإسرائيلية: بدأت بالديانة الطبيعية العائلية في مادة المصدر اليهوي الإلوهيمي، وصولاً إلى حركة الإصلاح الديني ومركزية الديانة في المصدر التثنوي والكهنوتي[3]. وقبل أن نتحدث عن هذه المراحل لا بد من إلقاء الضوء على التحليل الأدبي للمصادر حسب طريقة فلهاوزن.

توصل فلهاوزن إلى أنَّ ثمة عملاً أدبيًا تمَّ تأليفه في يهودا في القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد يصف قصة بني إسرائيل منذ بداية العالم وحتى غزو كنعان والاستقرار فيها بقيادة يشوع. أطلق فلهاوزن على هذا العمل الأدبي اسم المصدر اليهوي؛ لاستخدامه لفظ "يهوه" عند الإشارة إلى إله بني إسرائيل، وأشار إليه بالرمز (J)[4]. تبدأ مادة هذا المصدر في تكوين٢: ٤ب، وتنتشر مادته في أسفار التكوين والخروج والعدد بالإضافة إلى بعض الفقرات القليلة في سفر التثنية. وبعد حوالي قرن من الزمان تمَّ تأليف عمل أدبي آخر مستقل يصف التاريخ ذاته الذي يصفه المصدر اليهوي، ولكنه يبدأ مادته بقصة إبراهيم الواردة في الأصحاح الخامس عشر من سفر التكوين. كما يشتمل هذا العمل، الذي أطلق عليه فلهاوزن اسم المصدر الإلوهيمي

(١) משה צבי סגל: עמ"19؛ توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص٩؛

Ernest Nicholson, Op.Cit., p3.

(2) Ernest Nicholson, Op.Cit., p3.

(3) John Van Seters, Op.Cit., p35.

(4) M.H.Segal, Op.Cit., pp69-70, Bernhard W.Anderson, Op.Cit., p226.

لاستخدامه لفظ "إلوهيم" عند الإشارة إلى إله بني إسرائيل وأشار إليه بالرمز (E)، على بعض المادة التشريعية[1].

رأى فلهاوزن أنَّ المصدرين القديمين اليهوي والإلوهيمي اندمجا مع بعضهما البعض بواسطة محرر (RJE) أشار إليه فلهاوزن على أنه **"المحرر اليهوي"** حوالي القرن السابع قبل الميلاد. ومع ذلك لم يكن هذا المحرر اليهوي مجرد متمم فحسب، بل إنه في بعض المواضع تحرك بحرية في إطار المصادر التي ورثها، لدرجة أنه في بعض النصوص كان مؤلفًا وليس محررًا[2]. لقد اعتبر فلهاوزن المحرر اليهوي هو مبدع وصاحب الفضل في تأليف الأسفار الستة الأولى من العهد القديم[3]. والمصدر الثالث لدى فلهاوزن هو المصدر التثنوي، الذي أشار إليه بالرمز (D)، والذي تمَّ دمجه في مرحلة متأخرة من عملية التحرير مع المصدر اليهوي الإلوهيمي. ويمثل المصدر التثنوي لب ما تمَّ تأليفه في القرن السابع قبل الميلاد. وثمة قصص كهنوتي مستقل أصلي أشار إليه فلهاوزن بالرمز (Q) أو **"سفر العهود الأربعة"** والذي أرَّخ له في الفترة المبكرة لما بعد السبي، وهو الذي أصبح فيما بعد يُعرف بالمصدر الكهنوتي بواسطة إدراج الكثير من مادة التشريع الكهنوتي إليه[4].

فضلاً عن ذلك فقد أشار فلهاوزن إلى مدى التعقيد في عملية تحرير النص التوراتي حتى وصل إلى صورته الحالية. فأثبت أنَّ كلاً من المصدرين اليهوي والإلوهيمي قد مرَّا بأكثر من مرحلة قبل أن يندمجا مع بعضهما البعض بواسطة المحرر اليهوي. حيث أشار فلهاوزن إلى فقرات، بخاصة في النصف الثاني من سفري العدد ويشوع، لا يمكن أن تعود إلى أي من المصادر الرئيسية أو محرريها. كما عثر على

(1) M.H.Segal, Op.Cit., p70, Bernhard W.Anderson , Op.Cit., Ibid.
(2) Ernest Nicholson, Op.Cit., p10, M.H.Segal, Op.Cit., p70.
(3) Ernest Nicholson, Op.Cit., p11.
(4) Ernest Nicholson, Op.Cit., p11.

مؤشرات تبين أنَّ مادة المحرر اليهوي هي الأخرى كانت عرضة لإضافات ثانوية قبل أن تندمج مع مادة المصدر التثنوي. الأمر ذاته ينطبق على المادة التثنوية والكهنوتية. أي أنَّ فلهاوزن لم يكن لديه أدنى شك في أنَّ هناك عوامل كثيرة أسهمت في تطور الشكل النهائي للأسفار الستة كما نراها الآن[١].

فقد رأى فلهاوزن أنَّ كلاً من المصدر اليهوي والمصدر الإلوهيمي قبل أن يندمجا مع بعضهما البعض تطورا عبر مراحل مختلفة يمكن عرضها على النحو التالي: اليهوي١ ثم اليهوي٢ ثم اليهوي٣ (**J1, J2, J3**)، والإلوهيمي١ والإلوهيمي٢ والإلوهيمي٣ (**E1, E2, E3**) مضيفًا بذلك أنَّ النظرية التكميلية بهذا الشكل لا تزال صالحة للاستخدام إلى حدٍ ما[٢]. وبالمنهج ذاته قام كارل بود (**Karl Budde)** **1850**م-١٩٣٥م)، الذي كان أستاذًا في جامعة بون، بدراسة الأصحاحات ١-١١ من سفر التكوين، وأثبت أنَّ مادة المصدر اليهوي في هذه الأصحاحات تعتمد على مصدرين أصليين مستقلين: المصدر اليهوي١ (**J1**) وهو المصدر الذي يضم التاريخ البدائي بدون قصة الطوفان، والمصدر اليهوي٢ (**J2**) وهو المصدر الذي يعتمد على المصدر اليهوي١ مضافًا إليه قصة الطوفان. وقد تمَّ دمج هذين المصدرين معًا في مرحلة متأخرة بواسطة محرر، هو نفسه يتبع المدرسة اليهوية[٣]. وعلى نحوٍ مماثل أثبت أثبت كيونن أنَّ هناك طبقتين من المادة اليهوية في هذه الأصحاحات، ولكنه أثبت أنَّ العناصر التابعة للمصدر اليهوي٢ كانت نتيجة مرحلة ثانوية من التوسع والإسهاب في مادة المصدر اليهوي١[٤]. كما توصل كيونن أيضًا إلى وجود توسع في مادة المصدر اليهوي في قصص الآباء في سفر التكوين[٥].

---

(1) Ibid, p10-11.
(2) Ibid., pp11-12, M.H.Segal, Op.Cit., p70.
(3) Ernest Nicholson, Op.Cit., p12, Julius A. Bewer, Op.Cit., p66.
(4) Ernest Nicholson, Op.Cit., p12.
(5) Ibid.

وفي دراسة تفصيلية للمصدر الإلوهيمي يقرر أوتو بروكش (**Otto Procksch** **1874**-١٩٤٧م) وجود وثيقة إلوهيمية أصلية أشار إليها بالرمز (**E1**) تمَّ إضافة مواد إليها والتوسع في مادتها في شكل متأخر لتعطي الرمز (**E2**)[١]. وعلى نحو مماثل ميز رودولف سميند (**R.Smend**) عام ١٩١٢م بين المصدر اليهوي١ (**J1**) والمصدر اليهوي٢ (**J2**)[٢]. وقد استمرت هذه الرؤية في أشكال مختلفة، فبدلاً من الرمز (**J1**) وضع روبرت فايفر (**Robert H.Pfeiffer**) الرمز (**S**) عام ١٩٣٠م للإشارة إلى (**South/ Seir**)[٣] وآيسفلت[٤] الرمز (**L**) عام ١٩٢٢م وذلك للإشارة إلى المصدر القديم (**Laienquelle/ Laienkodex/ Laienschrift**)[٥] ومورجنشترن (**Morgenstern**) الرمز (**K**) عام ١٩٢٧م وذلك للإشارة إلى المصدر القديم (**Kenite**) وفورر (**Fohrer**) الرمز (**N**)[٦]. ولم يقف الأمر عند المصدرين اليهوي والإلوهيمي فقط، بل امتدت هذه الرؤية لتشمل التمييز بين مستويات مختلفة من المصدر الكهنوتي.

إنَّ هذا النزوع من جانب فلهاوزن ومدرسته نحو إيجاد المزيد والمزيد من المستويات المختلفة لمادة المصادر سواء اليهوية أو الإلوهيمية، أدَّت فيما بعد إلى الحديث

(1) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p31.

(٢) د. أحمد محمود هويدي: تاريخ الآباء وديانتهم، رؤية نقدية في ضوء نظرية مصادر التوراة الحالية، مجلة كلية الآداب، المجلد ٦٠، العدد ١، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٨١ .

(3) M.H.Segal, Op.Cit., p70, H.H.Rowley, The Growth of the Old Testament, Hutchinson University, London, 1967, p41, Julius A.Bewer, Op.Cit., p66.

(٤) يعتبر آيسفلت من أكثر المؤيدين لنظرية المصادر في مواجهة جونكل ومدرسته فيما بعد، ويعتبرها ذات دور هام في إعادة بناء تاريخ بني إسرائيل القديم: توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٣-١٤ .

(٥) تقابل هذه التسمية في دائرة المعارف العبرية (מקור חילוני) أو المصدر العلماني/ الدنيوي، انظر : האנציקלופדיה העברית, כרך עשרים ושלושה, עמ" 319 .

(6) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p31, John Van Seters, Op.Cit., p36.

ليس فقط عن المؤلف اليهوي والمؤلف الإلوهيمي، بل إلى الحديث عن المدرسة اليهوية والمدرسة الإلوهيمية في التحرير[1]. لقد أدّى هذا الأمر إلى نوعٍ من النقد الموجه إلى نظرية المصادر في شكلها الكلاسيكي، وهو ما سيتناوله هذا الفصل في الحديث عن إشكاليات نظرية المصادر.

ثالثًا: إشكاليات نظرية المصادر

منذ أن ظهرت نظرية المصادر لم تتوقف إسهامات العديد من العاملين في حقل الدراسات التوراتية في التعديل والتنقيح والنقد والزيادة. حيث إنَّ النظرية على الرغم مما أحدثته من ثورةٍ في حينها، إلاَّ أنها لم توفر حلولاً لجميع المشكلات المتعلقة بتأليف وكتابة التوراة، خصوصًا المشكلات المتعلقة بمرحلة ما قبل المصادر المكتوبة.

إشكالية المصدر الإلوهيمي (E) وعلاقته مع المصدر اليهوي (J)

من الإشكاليات التي تتعلق بنظرية المصادر تلك التي تخص المصدر الإلوهيمي، ومنها: هل يجب تقسيم المصدر الإلوهيمي إلى مصدرين أو أكثر؟ وهل المصدر الإلوهيمي يمتد إلى ما بعد أسفار التوراة؟ وعن الإشكالية الأولى التي تتعلق بإمكانية تقسيم المصدر الإلوهيمي إلى مصدرين أو أكثر، فقد تحدثنا عن جهود أوتو بروكش في هذا الصدد وكيف أنه أثبت وجود طبقتين من المصدر الإلوهيمي أشار إليهما بالرمزين (**E1, E2**). ولكن على الجانب الآخر كانت هناك إشكالية كبيرة تتعلق بأولئك الذين يشككون في الأساس بوجود مصدر إلوهيمي مستقل، ويمثل هذا الاتجاه: بول فولز (**Paul Volz**) عام ١٩٣٣م وفيلهلم رودولف (**Wilhelm Rudolph**) عام ١٩٣٨م[2]. لقد أثبت فولز أنَّ الأصحاحات ١٥- ٣٦ من سفر التكوين لا تشتمل

---

(1) Ernest Nicholson, Op.Cit., p12-13.

(2) John Van Seters, Op.Cit., p37, R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p35, Julius A.Bewer, Op.Cit., p79, U.Cassuto, Op.Cit., p7-8.

سوى على مصدر واحد رئيسي فقط يمثله المصدر اليهوي، استخدم لفظي الإلوهية إلوهيم ويهوه في عمله. وبالتالي فإنَّ ما نُسب فيما سبق إلى المصدر الإلوهيمي يجب أن يُنسب إلى المصدر اليهوي[1]. وبرر فولز وجود تكرار في بعض الأحيان داخل هذه المادة، ونسبها إلى المصدر الإلوهيمي، بأنَّ هذا التكرار بمثابة إضافات متأخرة على مادة المصدر اليهوي قام بها محرر ما[2]. وعلى نحوٍ مماثل أثبت رودولف أنَّ قصة يوسف الواردة في الأصحاح السابع والثلاثين والأصحاحات ٣٩-٥٠ من سفر التكوين لا يمكن تقسيمها إلى نسختين استنادًا إلى معيار الإلوهية، إحداها تنتمي إلى المصدر اليهوي والأخرى تنتمي إلى المصدر الإلوهيمي، بل من الأفضل اعتبار التكرار مجرد إكمال أو استيفاء للقصة[3]. لقد لاقى مثل هذا الطرح قبولاً ودعمًا من بعض العلماء فيما بعد أمثال: سيجموند موفينكل (**Sigmund Mowinckel**) وف. فينت (**F.V.Winnett**)[4]. كما تحدث مارتن نوت عن الفكرة نفسها، وقال إنَّ مادة المصدر الإلوهيمي المتناثرة في التوراة كانت بمثابة إثراء وإغناء لمادة المصدر اليهوي[5]. بل إنَّ مارتن نوت أكد على أنَّ مادة اليهوي الإلوهيمي ذاتها أصبحت في الطبعة النهائية للتوراة تقوم بدور الإثراء والإغناء للمصدر الكهنوتي، الذي يُقدم الإطار العام للنص التوراتي كله[6].

(1) Damian J.Wynn Williams, The state of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M.Noth, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1997, p3.
(2) Damian J.Wynn Williams, Op.Cit., p3, U.Cassuto, Op.Cit., p8.
(3) John Van Seters, Op.Cit., pp37-38, R.N.Whybray, The Joseph story and Pentateuchal Criticism, VT18, 1968, p522-528.
(4) John Van Seters, Op.Cit., p38, Julius A.Bewer, Op.Cit., p79.
(5) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, p32.
(6) Ibid.

إشكالية المصدر الكهنوتي (P)

ومن الإشكاليات الأخرى لنظرية المصادر تلك التي تتعلق بالمصدر الكهنوتي وطبيعته ووحدته وعلاقته بالمصدر التثنوي. فقد كان المصدر الكهنوتي (**P**)، حتى قبل فلهاوزن، مثار العديد من التساؤلات، إلاَّ أنَّ هذه الإشكالية تختلف عن تلك التي أُثيرت حول المصدرين اليهوي والإلوهيمي. فإذا كان الحديث عن مستويات مختلفة داخل المصدر الكهنوتي فإنها جميعًا تدور في إطار المدرسة الكهنوتية ذاتها[1]. وثمة رأى بأنَّ مجموعة التشريعات الواردة في الأصحاحات ١٧-٢٦ من سفر اللاويين تمثل مجموعة التشريعات المبكرة للمصدر الكهنوتي، وبالتالي فإنَّ الحديث هنا عن مستويين من المصدر الكهنوتي: المصدر الأساسي "**Grundschrift**" أو "**Basic Document**" والذي يرمز إليه بالرمز (**P^G**) والمصدر الثانوي المكمل "**Supplement**" وتمثله مجموعة التشريعات ويرمز إليه بالرمز (**P^S**)[2]. ولا تزال هناك اختلافات في وجهات النظر بين أولئك الذين قبلوا هذا التقسيم للمصدر الكهنوتي حول ما ينتمي إلى المصدر (**P^G**) وما ينتمي إلى المصدر (**P^S**). كما انقسمت الآراء حول حدود المصدر (**P^G**) وهل تتجاوز قصة موت موسى وتسجيل دخول أرض كنعان؟ لقد أثبت فلهاوزن أنَّ مادة هذا المصدر الأصلي تنتهي مع موت موسى في الأصحاح ٣٤ من سفر التثنية، ولكن ماذا عن البقايا المتناثرة للمصدر الكهنوتي في الأصحاحات ١-١١ من سفر يشوع؟ لقد أثبت البعض أنَّ المصدر الأصلي الكهنوتي كان يشتمل على تسجيل لواقعة دخول أرض كنعان تحت قيادة يشوع، مستندين في ذلك إلى أنَّ التكليف الإلهي ليشوع كخليفة لموسى، كما أورد المصدر الكهنوتي في سفر العدد٢٧: ١٢، يشير إلى الدور الوشيك ليشوع كقائد للشعب الداخل إلى كنعان[3].

---

(1) John Van Seters, Op.Cit., p38, Ernest Nicholson, Op.Cit., p17-18.

(2) John Van Seters, Op.Cit.,p38, Ernest Nicholson, Op.Cit., p17-18.

(3) John Van Seters, Op.Cit., Ibid, Ernest Nicholson, Op.Cit., p19.

كان هذا الجدل حول حدود مادة المصدر الكهنوتي مقدمة للجدل حول ما إذا كانت المادة الكهنوتية بشكلٍ عام تمثل مصدرًا مستقلاً على غرار المصدرين اليهوي والإلوهيمي، أم أنها في أصلها كانت تكملةً تحريرية لمجموعات توراتية موجودة أصلاً؟ إنَّ الرأي القائل بأنَّ المصدر الكهنوتي في الأصل يمثل مصدرًا مستقلاً بحد ذاته، مثله في ذلك مثل المصدرين اليهوي والإلوهيمي، هو الرأي السائد. أمَّا الرأي الثاني فقد طرحه سيجموند مايباوم **(S.Maybaum) (1844**م-١٩١٩م)، وأثبته خلال دراسته لأصول المؤسسات اليهودية، أنَّ هذه النصوص لم يكن لها وجود على الإطلاق كقصص مستقل، كما تقول نظرية المصادر، بل إنَّ هذه النصوص تعيد طرح قصص قديم اعتمدت عليه هذه النصوص[1].

كما اهتم العلماء بدراسة العلاقة بين المصدر الكهنوتي والمصدر التثنوي، وقد سارت الآراء في هذا الخصوص في اتجاهين مختلفين: الاتجاه الأول يمثله الإسكندينافيون، بينما الاتجاه الثاني يمثله العلماء اليهود الإسرائيليون. فمدرسة أوبسالا **(The Uppsala School)** بزعامة إيفان إنجنل **(Ivan Engnell)** رفضت العقلية الأوروبية نظرية المصادر لصالح فكرة أنَّ التوراة حُفظت في دائرتين من التقاليد الشفهية حتى فترة السبي، وعندئذ كُتبت التوراة في شكلها المكتوب، الأسفار الثلاثة الأولى كتبها محررون من المدرسة الكهنوتية، بينما كُتب سفر التثنية بواسطة المؤرخين التثنويين **(Deuteronomists)**[2]. ولكن أنصار هذا الرأي أرَّخوا أيضًا للمصدر الكهنوتي قبل المصدر التثنوي[3]. أمَّا العلماء اليهود الإسرائيليون فقد كانوا يميلون إلى رفض نظرية المصادر تمامًا، لرفضهم فهم فلهاوزن لليهودية على غرار

(1) Ernest Nicholson, Op.Cit., p19 , Damian J.Wynn Williams, Op.Cit.,p4.
لمزيد من التفاصيل انظر: Frank Moore Cross, Op.Cit., p293-325 .

(2) John Van Seters, Op.Cit., p38-39.

(3) Ibid, p39.

الفهـم البروتستانتي لهـا. ويمثل هذا التـوجه علمـاء مثـل: يحزقيال كوفـمان (Y.Kaufmann) الذي على الرغم من قبوله للأسس الأدبية لنظرية المصادر[١] رفض فهم فلهاوزن لليهودية، كما رأى أنَّ المصدر الكهنوتي يعود إلى ما قبل السبي، وأنه أقدم بكثير من المصدر التثنوي، وهو الرأي ذاته الذي تبناه ديلمان (A.Dillmann)[٢]. فقد تحدث ديلمان عن ترتيب مختلف للمصادر تمثل في وضع المصدر الكهنوتي الأصلي المشار إليه بالرمز (P^G) قبل المصدر التثنوي (D) وأثبت أسبقية المصدر الإلوهيمي (E) على المصدر اليهوي (J). كانت المرحلة الأولى، حسب ديلمان، قد شهدت دمج المصادر الكهنوتي الأصلي والإلوهيمي واليهوي (P^G+E+J) وذلك ما بين ٧٠٠ قبل الميلاد وظهور التثنوي أو على الأقل خلال العقدين أو العقود الثلاثة التي سبقت السبي، وفيما بعد تمَّ إدماج هذه المصادر مع المصدر التثنوي في مرحلة تالية أرَّخ لها ديلمان بفترة السبي. وفي مرحلة ثالثة من التحرير تمَّ دمج ما تبقَّى من مادة المصدر الكهنوتي وذلك في الفترة بين ٥٣٦ و٤٤٤ قبل الميلاد[٣].

إشكالية المصدر التثنوي (D)

من الإشكاليات الأخرى لنظرية المصادر تلك التي صاحبت نشر أعمال مارتن نوت (Martin Noth) والقول إنَّ المصدر التثنوي لم يتطور كجزء من التقليد التوراتي، بل تطور كمجموعة مستقلة من التشريعات الجامدة، التي سرعان ما تمَّ إدماجها مع المادة التاريخية الممتدة من سفر التثنية إلى سفر الملوك الثاني، والتي تأثرت إلى حدٍ كبير بفكر ولغة المصدر التثنوي[٤]. أطلق مارتن نوت على هذا التاريخ (الذي

(١) יחזקאל קויפמן: עמ" 19-18 .

(2) Ernest Nicholson, Op.Cit., p20, U.Cassuto, Op.Cit., p8.
لمزيد من التفاصيل انظر: יחזקאל קויפמן: עמ" 13- 17 .

(3) John Van Seters, Op.Cit.,p39, Ernest Nicholson, Op.Cit., p22.

(4) John Van Seters, Op.Cit., p39.

يضم أسفار التثنية ويشوع وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني) اسم "التاريخ التثنـوي" أو "**Deuteronomistic History**" الذي أُشـير إليه بالرمز (Dtr^H)[(١)]. ويتفق مارتن نوت بهذا الشكل مع مدرسة أوبسالا إلى حدٍ ما، التي اعتبرت تطور المصدر التثنوي تمَّ بمعزل عن تطور التقليد التوراتي في الأسفار الثلاثة الأولى من العهد القديم. ولكنه على عكس مدرسة أوبسالا فقد ظل مارتن نوت محتفظًا بالعناصر الأخرى لنظرية المصادر، مستخدمًا التقسيم ذاته للمصادر اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي في الأسفار الثلاثة الأولى من التوراة، والترتيب الزمني لهذه المصادر[(٢)].

إشكاليات تتعلق بعملية تحرير المصادر

إنَّ انتشار تلك الآراء التي تتحدث عن مستويات متعددة للمصادر اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي، وقناعة أنصار نظرية المصادر باستقلالية المصادر عن بعضها البعض، أوجد حاجةً ملحة إلى الحديث عن وجود أكثر من محرر، أو ما يُعرف بنظرية المحـررين المتـعددين "**The Theory of Multiple Redactors**". كـان هـؤلاء المحررون هم المسؤولين عن دمج هذه المصادر بطريقةٍ ما. ولكن في ظل الحديث عن اضطرابات داخل مادة المصدر الواحد تصل إلى حد التناقض، أصبح من الضروري الحديث عن شخصية المحرر وتدخله في النص، واعتهاده على العديد من المصادر أحيانًا، وعلى أحدها على حساب أخرى أحيانًا أخرى. إذن فالمشكلة هنا تتعلق بعملية تحرير نص التوراة ومدى مسؤولية المحررين عن النقص أو القصور أو عدم الترابط والتهاسك بين مادة المصدر الواحد.

---

(1) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p33, James King West, Op.Cit., p60.

(2) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, p32-33.

إنَّ أولى المشكلات التي تتعلق بعملية التحرير تلك التي ظهرت مع انتشار نظرية مارتن نوت عن المجموعة التثنوية (سفر التثنية حتى الملوك الثاني)، والحديث عن تلك العناصر التثنوية التي لا تزال موجودة في الأسفار الثلاثة الأولى من التوراة، الأمر الذي أدَّى إلى الحديث عن وجود محرر تثنوي أو أكثر للأسفار الثلاثة الأولى من التوراة، قد يكون أيضًا مسؤولاً عن دمج المصدر اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي مع المصدر التثنوي في مرحلة لاحقة[1].

والمشكلة الأكبر عند الحديث عن عمليات تحرير المصادر تتمثل في صعوبة الوقوف على الدور الأدبي للمحرر، وكيفية التعرف على النشاط التحريري داخل النص[2].

إنَّ إشكاليات نظرية المصادر لا تتعلق بما ذكرناه سابقًا حول المصادر المختلفة وعلاقاتها مع بعضها البعض فحسب، بل امتدت إلى حالة من التغيير المستمر والمتواصل للنظرية في شكلها الكلاسيكي. ففي عام ١٩٥٣م نجد دي فوكس (**R.De Vaux**) يدافع عن نظرية المصادر وجميع المعايير والضوابط التي أرستها، ولكنه حاول الربط بين منهج النقد الأدبي والمعرفة الكافية بدور التقاليد الشفهية، إلاَّ أنه لم يكن واضحًا في هذا الإطار. فمن ناحية تحدث دي فوكس عن تقاليد شفهية حية تطورت جنبًا إلى جنب مع التقاليد المكتوبة، واستمرت في التأثير فيها، ومن ناحية أخرى يقرر أنَّ المصدر اليهوي على الأقل كان عملاً لمؤلف واحد كان مسؤولاً عن ترتيب مادة المصدر وفرض وجهة نظره وآرائه عليها[3].

أمَّا فورر فقد قبل المصادر الأربعة اليهوي والإلوهيمي والتثنوي والكهنوتي بالإضافة إلى مصدره الإضافي الذي أشار إليه بالرمز (N)، كما قبل بجميع المعايير

(1) John Van Seters, Op.Cit., p40-41.
(2) Ibid., p41.
(3) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p33.

الكلاسيكية للنظـرية. ولكنه تجنب تمامًا استخدام مصطلح "وثيقة أو مصدر" "Document" وأصـبح يتحـدث عن "طبقـات مصدرية" "Source Strata"، كما تجنب استـخدام مصطلح "نظـرية" "Hypothesis" كسبيل وحـيد لحل مشكلة المصادر، واستخدم بدلاً من ذلك مصطلح "مناهج" "Methods" فتحدث عن "المنهج الإضافي" أو "Addition Method" الذي استخدمه المحررون عند جمع مادتهـم من الطبقـات المصدرية المختلفـة[1]. كمـا تحـدث عن "المنهج التكميلي" "Supplement Method" الذي تمَّ استخدامه في التكوين التدريجي للتشريعات، والإضافات المختلفة للمادة القصصية. ثم تناول الحديث عن "المنهج التأليفي" "Composition Method" من أجل تأليف كل مستوى من المصادر من مكوناته التقليدية. وفي العصر الحديث ظهرت عدة دراسات حول العهد القديم تميل إلى تأييد نظرية المصادر ولكن في صيغة معدلة إلى حدٍ ما، وليس على صورتها الكلاسيكية. وتعبر هذه الدراسات في الوقت ذاته عن حالة الاضطراب وعدم الاستقرار التي سادت الأوساط المهتمة بدراسات العهد القديم فيما له صلة بنظرية المصادر. فعلى سبيل المثال فإن دراسة ألبرتو سوجين (J.Alberto Soggin) بعنوان " Introduction to the Old Testament" تشير إلى بعض أشكال الهجوم الحاد الذي تعرضت له نظرية المصادر في العصر الحديث[2].

إذن يمكن القول إنَّ الدراسات التي ظهرت حيال نظرية المصادر بشكلٍ عام تتبع خطين أساسيين: **الأول** سلبي يطرح الكثير من التساؤلات حول المعايير والضوابط التي يتم على أساسها تحديد المصادر وعزلها داخل مادة العهد القديم، وإعادة تركيبها؛ وبالتالي فإنه يشكك في منهجية النقد المصدري. **والثاني** خط إيجابي يتمثل في التعرف على الدور الذي لعبته التقاليد الشفهية في تشكيل وتكوين التوراة،

(1) Ibid, p33-34.
(2) Ibid, p34.

الأمر الذي يعظم من أهمية المصادر وضرورة التعرف عليها وتحديدها وإبراز الخلفية التاريخية لظهورها، ودورها في نقل هذه التقاليد الشفهية لمرحلة كتابتها وتدوينها.

كانت هذه بعض ملامح الإشكاليات والنقد الذي تعرضت له نظرية المصادر، ولعل ذلك كان مدخلاً مهمًا لظهور مدارس جديدة في النقد أهمها وأبرزها مدرسة النقد الشكلي ، التي سنتحدث عنها في الفصل الثالث من الباب الثاني، وعلاقتها بنظرية المصادر، وكيف كانت رد فعل على القصور الذي عانت منه نظرية المصادر.

رابعًا: منهجية النقد المصدري

إنَّ المهمة الرئيسية للنقد المصدري كما نرى تتمثل في البحث وراء مصادر النص، وبشكلٍ رئيسي تلك المصادر المكتوبة، دون النظر إلى ما هو أبعد من ذلك. وبالتالي فإنَّ تحديد مصادر النص المكتوبة هي المشكلة التي كان يتوجب على النقد المصدري توفير حل لها. فيعمل النقد المصدري على عزل المصادر التي تألف منها النص اعتمادًا على بعض المعايير مثل المفردات والأسلوب الأدبي[1]. ويعتمد منهج مدرسة النقد المصدري في الأساس على بعض الخطوات، التي يمكن عن طريقها تحديد المصادر، التي تشكل منها نص العهد القديم على نحوٍ عام، ونص التوراة على نحوٍ خاص، يمكن أن نجملها فيما يلي:

أسـماء الإلوهـية

الاختلاف في أسماء الألوهية هو المعيار الأول الذي يتم على أساسه تحديد المصادر المختلفة لتكوين النص. ومن هذه النقطة انطلقت نظرية المصادر ومدرسة النقد المصدري نحو صيغتها الحالية[2]. فحسـب نظرية المصادر يستخدم المصدر

(1) Daniel Harrington, Interpreting the Old Testament: A Practical Guide, Liturgical Press, 1981, p84.

(2) Aulikki Nahkola, Op.Cit., p9, U.Cassuto, Op.Cit., p15.

اليهوي الاسم "يهوه" للدلالة على الإلوهية، بينما يستخدم المصدر الإلوهيمي الاسم "إلوهيم" للدلالة على الإلوهية. كما يستخدم المصدر الكهنوتي الاسم "إلوهيم". وعلى الرغم من الجهود التحريرية التي قام بها المحرر إلاَّ أنه ترك لكل مصدر سماته الخاصة به، ومن بينها أسماء الإلوهية[1].

المفردات

المفردات عامل مهم من العوامل التي تسهم في التمييز بين المصادر المختلفة. فاختلاف المفردات المستخدمة في سفر ما ، قد يسهم في التعرف على نوعية المصادر الموجودة في السفر. فلكل مصدر من المصادر مفرداته الخاصة به[2]. على سبيل المثال هناك بعض المفردات التي تميز المصدر اليهوي دون غيره من المصادر، منها: (פַּחַד יִצְחָק) (تك٣١: ٥٣)، (גּוֹי גָּדוֹל) (تك١٢: ٢/ تك١٨: ١٨)، (גּוֹי קָדוֹשׁ) (أمة مقدسة) (خروج١٩: ٦)، (עֶבֶד עֲבָדִים) (عبد العبيد) (تك٩: ٢٥)[3].

السمات الأسلوبية

لكل مصدر من المصادر سماته الأسلوبية الخاصة به في التعبير عن فكره من خلال اللغة، من حيث التراكيب أو السياق الذي وظفت فيه اللغة أو غير ذلك من الظواهر الأسلوبية[4]. فالمصدر اليهوي في مادته على سبيل المثال يمتلك أسلوبًا حيويًا تصويريًا يتسم بالخيال الجامح في بعض الأحيان، في مقابل المصدر الإلوهيمي

(1) U.Cassuto, Op.Cit., pp16-17, Carl Edwin Armerding, The Old Testament and Criticism, Grand Rapids, Michigan, Wm.B.Eerdmans publishing Co, 1983, p29-32.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: شريف حامد أحمد سالم: المصدر اليهوي في التوراة، دراسة في المضامين التاريخية والدينية والسمات اللغوية، رسالة ماجستير، مرجع سابق، ص٢٤٧-٢٦٦ ؛

S.R.Driver, An Introduction to the Literature of the Old Testament, 7th edition, Edinburgh: T&T.Clark, 1898, p5, U.Cassuto, Op.Cit., p42-43.

(٣) شريف حامد أحمد سالم، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٨٢ .

(4) S.R.Driver, Op.Cit., p5, U.Cassuto, Op.Cit., p42-43.

الذي يقترب أكثر من الحقائق، أمَّا المصدر التثنوي فيميل إلى أسلوب المواعظ، وأخيرًا المصدر الكهنوتي يتبنى أسلوبًا نثريًا محكمًا يميل في أحيان كثيرة إلى التكرار والنمطية[١].

التكرار

يلعب عامل التكرار أو القصص المتكررة (التي تصف الحدث ذاته) دورًا مهمًا ومحوريًا في منهج مدرسة النقد المصدري. فقد كان الوقوف على القصص المتكررة هو السبيل نحو القول إنَّ موسى قد استخدم مصادر مكتوبة عند كتابته لنص التوراة. وهذا هو الأساس الذي قامت عليه نظرية المصادر ومدرسة النقد المصدري فيما بعد[٢].

تناقضات/ تعارض ديني أو أيدلوجي

ولعل أوضح مثال على ذلك ما نجده من تحيز نحو مملكة يهودا (المصدر اليهوي) في مقابل بغض وكراهية لمملكة إسرائيل، والعكس لدى المصدر الإلوهيمي. وكذلك اختلاف مفهوم الإلوهية وعلاقة الإله بالجنس البشري. فالمصدر اليهوي على سبيل المثال يقدم يهوه على أنه الإله القومي لإسرائيل، ويخلع عليه الكثير من الصفات البشرية لتقريب صورته إلى البشر[٣]. أمَّا المصدر الإلوهيمي فإنه يباعد المسافة بين الصورة الإلهية والصورة البشرية، حتى عندما يتجلى الإله فإنه يتجلى في صورة الحلم

(1) M.H.Segal, Op.Cit., p91.

(2) Daniel Harrington, Op.Cit., p85, U.Cassuto, Op.Cit., p69, Carl Edwin Armerding, Op.Cit., pp32-36.

(3) U.Cassuto, p55-56, M.H.Segal, p92.

لمزيد من التفاصيل انظر: مفهوم الألوهية في المصدر اليهوي؛ وشريف حامد أحمد سالم، مرجع سابق، ص١٧٦-٢٠٤.

أو الرؤية[١]. أمّا المصدر الكهنوتي فيضع الإله في مرتبه تعلو كثيرًا عن الرؤية الإلوهيمية لدرجة أنَّ المادة الكهنوتية لا تتضمن أية إشارات إلى صور التجلي الإلهي بشكل شخصي أو في الحلم أو الرؤية، بل يكتفي المصدر الكهنوتي بالإشارة إلى الإله في تعبيرات عامة دون أن يعطي تفاصيل دقيقة عن التجلي الإلهي[٢].

* * *

(1) U.Cassuto, Op.Cit., p56.

(2) Ibid.

الفصل الثالث

مدرسة النقـد الشـكلي

تمهـيد

على الرغم من أنَّ ظهور اتجاه النقد الشكلي في البداية كان بصفته أحد مناهج أو طرق التفسير الأساسية في مجال دراسات الكتاب المقدس، إلاَّ أنه في جزءٍ منه ظهر كرد فعل مناهض لمدرسة فلهاوزن، التي سادت آراؤها الأوساط العلمية في أواخر القرن التاسع عشر(1). فعلى العكس من فلهاوزن ومدرسته، ذهب رواد النقد الشكلي إلى أنَّ الاختلاف والتناقض الموجود في قصص التوراة بمثابة إشارات تدل دلالةً واضحة على وجود أسلوب شفهي قديم(2). ورأى رواد النقد الشكلي في ذلك حالةً جمعيةً للأشكال الشفهية شارك فيها المجتمع بأسره، تمَّ البناء عليها وصولاً إلى النص في صورته المكتوبة. فضلاً عن ذلك فإنَّ النص في صورته النهائية يعتبر مستودعًا للتقاليد والموروثات المشتركة الحية. والنقد الشكلي يمثل ذلك الاتجاه النقدي الذي يركز على دراسة الأشكال الأدبية في صورتها الفردية المستقلة، ويبحث في بناء النص والسمات النصية للتعبير والوضع الاجتماعي للشكل الأدبي داخل النص للوصول إلى الغرض وراء النص.

---

(1) Marvin A. Sweeney&Ehud Ben Zvi, The Changing Face of Form Criticism for the twenty-first century, Grand Rapids, Cambridge, Wm.B.Eerdmans publishing, 2003, p2.

(2) Lawrence Boadt, Op.Cit., p84.

إذن فالنقد الشكلي يركز على سؤالين: أحدهما يتعلق بنوعية النص، والثاني يتعلق بالطريقة التي تشكَّل بها النص وأخذ منها معناه؛ ولهذا فإنَّ النقد الشكلي يفترض مسبقًا وجود علاقة قوية بين اللغة والأوضاع الاجتماعية والأدبية. حيث تلعب اللغة دورًا مهمًا للغاية في التعرف على الأوضاع الاجتماعية والأدبية. وسنتناول في هذا الفصل الحديث عن النقاط التالية:

أولاً: تعريف مصطلح النقد الشكلي.

ثانيًا: العلاقة بين مدرسة النقد الشكلي ومدرسة النقد المصدري.

ثالثًا: تاريخ مدرسة النقد الشكلي.

رابعًا: منهجية النقد الشكلي.

خامسًا: إشكاليات النقد الشكلي.

أولاً: تعريف مصطلح النقد الشكلي

مصطلح النقد الشكلي (**Form Criticism**) ترجمة لمصطلحين ألمانيين: الأول، مصطلح (**Formgeschichte**) والذي يعني من الناحية الأدبية "**تاريخ الشكل**" أو (**History of Form**)[1]. وأول من استخدم هذا المصطلح للنقد الشكلي مارتن ديبليوس (**Martin Dibelius**) في مؤلفه الذي جاء بعنوان: (**Die Formgeschichte des Evangeliums**) عام ١٩١٩م والذي تُرجم إلى الإنجليزية تحت عنوان (**From Oral Tradition to Gospel**) عام ١٩٣٥م[2].

(1) Richard N. Soulen, Handbook of Biblical Criticism, Contributor: Kendall Soulen, Westminster John Knox press, 2001, p61 , John Barton, Reading the Old Testament: Method in Biblical Study, London, Westminster John Knox Press,1984, p31.

(2) Richard N. Soulen, Op.Cit., Ibid .

أمَّا المصطلح الثاني: مصطلح (**Gattungsgeschichte**) والذي يعني **"تاريخ الأشكال الأدبية"** أو (**A history of Genres/Types**) والذي استخدمه هيرمان جونكل (**Hermann Gunkel) (1862**م-١٩٣٢م)[1].

ثانيًا: العلاقة بين مدرسة النقد الشكلي ومدرسة النقد المصدري

من المهم قبل الخوض في الحديث عن تاريخ مدرسة النقد الشكلي وطبيعتها وعلاقتها بنظرية المصادر، استعراض البيئة الفكرية والثقافية التي احتضنت ظهور هذه المدرسة. فقد ظهرت مدرسة النقد الشكلي في سياق أكبر تمثل فيما يُعرف بـ **"تاريخ الأديان المقارن"** **"Religionswissenschaft"** في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. كان هناك اتجاهان مهمان متعارضان داخل مدرسة **"تاريخ الأديان المقارن"**: الأول اتجاه يهتم بالقديم، كان يبحث عن آثار للديانة المبكرة وطقوسها ومعتقدات الشعوب البدائية، وشكل وحياة الدولة في صورتها البدائية، وتطورها من حياة البداوة إلى حياة الاستقرار ثم حياة الحضر ومنها إلى حياة الدولة. والاتجاه الثاني يهتم بالأصول والتقاليد المميزة للدول الأوروبية من خلال الفلكلوريات الخاصة بكل دولة، الأمر الذي أدَّى إلى ظهور الدراسة الأنثروبولوجية لأشكال التقاليد الشفهية من أساطير وخرافات وقصص فلكلورية في بدايات القرن العشرين[2].

ظهر هيرمان جونكل في هذه البيئة الفكرية الجديدة، وعلى الرغم من أنه تلميذ لفلهاوزن ومتبني لنظرية المصادر، إلاَّ أنه فتح الطريق أمام دراسة التوراة بشكلٍ جديد من ناحيتين:

---

(1) M.J.Buss, Biblical Form Criticism in Its Context, Sheffield Academic press, 1999 p358.

(2) John Van Seters, Op.Cit., p41-42.

أولاً: كان جونكل عضوًا مؤسسًا، بل ورائدًا لحركة جديدة ظهرت بين علماء الكتاب المقدس وغيرهم من رجال الدين عُرفت باسم **"تاريخ مدرسة الأديان"**[١] أو "History of Religions School" كان اهتمامها ينصب على تتبع أصول اليهودية والمسيحية من خلال ديانة إسرائيل القديمة، ومن ثمَّ العودة إلى أصولها المبكرة بواسطة معالجة بعض النصوص القديمة من بابل وسومر وأكد بلغاتها الأصلية التي كُتبت بها، والتي كشفت عن تأثير ديني قوي على إسرائيل القديمة ومن ثَمَّ على المسيحية. وفي هـذا الإطار ظهرت أول أعمـال جونكل بعنوان " **Chaos and Creation in primeval time and the end of time**" وذلك عام ١٨٩٥م. خلال هذا الكتاب ركز جونكل على دراسة سفر الرؤيا المسيحي وأصوله عبر إسرائيل القديمة رجوعًا إلى أسطورة الخلق البابلية[٢]. أي أنَّ **"مدرسة تاريخ الأديان"** في هذه المرحلة أبدت اهتمامًا كبيرًا بنصوص الشرق الأدنى القديم وما يقابلها في نصوص الكتاب المقدس، وهو الأمر الذي كان مفتقدًا تمامًا في نظرية المصادر[٣].

ثانيًا: كان جونكل مهتمًا بدراسة آثار الماضي القديم لإسرائيل قبل **"تطورها لمرحلة الدولة"** حسب تعبير جونكل. فوجد هذه الآثار باقية في الأشكال البسيطة لسفر التكوين من أساطير وخرافات وقصص فلكلورية[٤]. لقد رأى جونكل أنَّ كل شكل من هذه الأشكال كان في الأصل يمثل كينونةً خاصة ، قبل أن يصبح جزءًا من مصدر ما في التوراة[٥]. وفي هذا الإطار فإنَّ جونكل يتفق مع فلهاوزن في أمر ويختلف معه في آخر. وجه الاتفاق بينهما يتمثل في إيمان كل منهما أنَّ مصادر التوراة في شكلها

---

(١) على الرغم من كون جونكيل مؤسس لهذه المدرسة إلاَّ أنَّ انتشارها وتأثيرها الواسع على دراسات الشرق الأدنى القديم بشكل عام حدث على يد تلميذه جريسمان. لمزيد من التفاصيل انظر: توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٢-١٣.

(2) John Van Seters, Op.Cit., p43.

(٣) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٢.

(4) John Van Seters, Op.Cit., Ibid .

(5) Ibid .

النهائي اعتمدت على تقاليد وموروثات قديمة، تمَّ الحفاظ عليها وانتقالها شفهيًا. أمَّا وجه الاختلاف بينهما فيتمثل في طبيعة هذه التقاليد والموروثات القديمة وعمرها الزمني، فبينما يعتقد فلهاوزن أنَّ هذه التقاليد تعود بشكلٍ كامل إلى مؤلفي المصادر وأنهم هم الذين قاموا بنقلها وتحويرها، كما أنها في كل الأحوال ليست بالغة القدم، يرى جونكل أنَّ هذه التقاليد تمثل كينونةً خاصة موغلة في القدم قبل المصادر بكثير[1]. لقد رأى جونكل أنَّ أشكال المصادر التي نراها الآن من المصدر اليهوي أو الإلوهيمي كانت نتاج عملية دمج لعدد كبير من القصص القصيرة نسبيًا أو الأساطير والخرافات تعكس مراحل تاريخية مبكرة نسبيًا في تطور إسرائيل كشعب. وذلك يعني أنَّ الفترة الخاصة بتأليف التوراة تعتبر أطول بكثير من الفترة التي عمل عليها فلهاوزن ومدرسته. حيث لم تبدأ هذه الفترة مع "**العصر الذهبي للأدب العبري**" كما قال فلهاوزن، بل قبل ذلك بقرون عديدة، ربما تعود إلى ما يُعرف بعصور الآباء[2].

إنَّ التحول الذي جاء به جونكل كان له العديد من التداعيات المهمة على دراسة التوراة. فتطور الديانة الإسرائيلية بالنسبة إلى فلهاوزن تمَّ اكتشافه من خلال مقارنة المصادر المكتوبة التي توصل إليها، وأرَّخ لها في القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد وما بعدها. أمَّا بالنسبة إلى جونكل فإنَّ الأمر يسبق ذلك بكثير؛ لذلك ركز على ما قبل مرحلة الدولة، مستندًا في ذلك إلى أشكال بسيطة من التقاليد الموروثة. ورأى في المصدر اليهوي (J) الذي توصلت إليه نظرية المصادر على أنه أقدم المصادر المكتوبة للتوراة أنه يمثل ذروة التطور لعملية مبكرة وقديمة، وأنه أكثر تطورًا من اعتباره يمثل مجرد بدايات للديانة الإسرائيلية كما يرى فلهاوزن[3].

---

(1) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p38, James King West, Op.Cit., p32.

(2) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, p38-39.

(3) John Van Seters, Op.Cit., p44.

لقد نظر جونكل إلى التوراة بشكلٍ عام، وسفر التكوين على نحوٍ خاص على أنهما نتاج مرحلتين ناجحتين، المرحلة الأولى تتمثل في مرحلة التقاليد الشفهية، التي تشكلت في إطار مجموعات وفرت مصدرًا مشتركًا للمرحلة الثانية، اعتمد عليه المصدران اليهوي والإلوهيمي في كتابة مادتهما[1].

ويُعد فون راد (١٩٣٨م) ومارتن نوت (١٩٤٨م) الوريثان الحقيقيان لهيرمان جونكل. فعلى الرغم من تبني هذين للإطار العام لنظرية المصادر، إلاَّ أنهما فتحا الباب أمام تيار كبير من الرافضين تمامًا لنظرية المصادر، بل إنهما تجاوزا التحليل الذي أقره جونكل بخصوص اندماج التقاليد الموروثة القديمة، ووضعا نظريات خاصة بهما حول اندماج هذه التقاليد مع بعضها البعض[2].

لقد ركز فون راد في دراسته بعنوان " **The Form- Critical problem of the Hexateuch**" على محاولة شرح وتفسير الأسباب وراء خروج التوراة بشكلها الحالي، أو على نحوٍ أكثر من الدقة: ما السبب وراء اندماج مجموعات التقاليد الموروثة بالتسلسل التاريخي التي نجدها عليه الآن، ولماذا لم تُجمع في إطار مجموعات عشوائية؟ لقد قرر فون راد اعتمادًا على ما ورد في سفر التثنية٢٦: ٥-١٠ وغيره من النماذج المشابهة أنه في وقت مبكر من تاريخ بني إسرائيل كانت الاحتفالات الدينية يتم استخدامها للاحتفال بأفعال يهوه الخلاصية. وأنَّ تاريخ الخلاص كان في وقت مبكر يشكل أساس التاريخ الذي قدمه المصدر اليهوي (J) إضافة إلى قصص الخلق والآباء. أي أنَّ هذه التقاليد كانت بمثابة النواة التي قامت عليها المصادر، وبالتالي فإنَّ كل ذلك قد حدث قبل أن يكتب المصدر اليهوي نسخته الأولى من الأسفار الستة، كما أقرت بذلك نظرية المصادر[3].

(1) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p39.

(2) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p40, James King West, Op.Cit., p32.

(3) Julius A.Bewer, Op.Cit., p75.

أمَّا مارتن نوت ففي دراسته بعنوان **"تاريخ التقاليد التوراتية"** طور النتائج التي توصل إليها فون راد مع بعض الاختلاف. حيث اقترح مارتن نوت أنَّ التوراة تتألف من خمس مجموعات منفصلة من التقاليد الأصلية[1]:

١- الخروج من مصر.
٢- الدخول إلى أرض كنعان .
٣- التوجيه خلال فترة التيه في البرية .
٤- وعود الآباء .
٥- التاريخ البدائي .

لقد رأى نوت أنَّ دمج هذه المجموعات تمَّ في عصر القضاة واتحاد القبائل قبل وجود أية نسخة مكتوبة، وكان كل من هذه المجموعات له تطوره الخاص والمركب، وكان كُتَّاب التوراة مثل المصدر اليهوي والإلوهيمي مجرد جامعين محررين لهذه التقاليد التي انتقلت إليهم[2]، فعلى سبيل المثال اقترح مارتن نوت أنَّ قصص إبراهيم وإسحاق ويعقوب تنتمي في الأصل إلى مناطق مختلفة منفصلة عن بعضها البعض: فالتقاليد التي تتحدث عن يعقوب تعود إلى منطقة الشمال ووسط فلسطين (شكيم [نابلس] وبيت إيل)، بينما تعود التقاليد التي تتحدث عن إبراهيم إلى تل يهودا في (حفرون) [الخليل]، بينما التقاليد الخاصة بإسحاق تعود إلى الجنوب حول بئر سبع. ومع اتحاد للقبائل فيما بعد تمَّ دمج كل هذه التقاليد المنفصلة عن بعضها البعض بواسطة مخطط من سلاسل الأنساب (**Genealogical Scheme**)[3].

ورأى مارتن نوت أنه في كل مرحلة من عملية التحرير لهذه التقاليد كان هناك مصدر واحد واضح يتحكم ويؤثر على المصادر الأخرى. فعندما اندمجت هذه التقاليد

(1) James King West, Op.Cit., p74.
(2) John Van Seters, Op.Cit., p46.
(3) Ibid., p46-47.

القديمة مع بعضها البعض كان المصدر اليهوي (J) بمثابة النموذج الذي يمثل القصص الرئيسي، في حين كان المصدر الإلوهيمي (E) بمثابة امتداد ومكمل لمادة المصدر اليهوي[1]. وعندما اندمج المصدران اليهوي والإلوهيمي (JE) إلى المصدر الكهنوتي (P) فقد قام المحرر باستخدام المصدر الكهنوتي كإطار أدبي لهذه التوليفة من التقاليد، دون طمس المعالم الخاصة بكل مصدر من المصادر. فالمصدر اليهوي الإلوهيمي (JE) يتناول قصص الآباء بتفصيل أكثر، بينما المصدر الكهنوتي (P) يعتبر مختصرًا للغاية في سرده لتاريخ الآباء. في المقابل نجد المصدر الكهنوتي يسرد تفاصيل كثيرة عن الأحداث التي وقعت في سيناء مقارنة بالمصدر اليهوي الإلوهيمي (JE)[2].

ولكن اللافت للنظر لدى مارتن نوت فيما يتعلق بنظرية المصادر، وعلى خلاف ما أقره جونكل بقوله: "**المصدران اليهوي والإلوهيمي ليسا مؤلفين فردين ولا محررين لكتابات قديمة بل كانا عبارة عن مدارس من الرواة**"[3]، أنَّه (أي نوت) يصر على أنَّ المصادر يجب أن يُنظر إليها على أنها نتاج أفراد وليست نتاج نوع من التأليف الجماعي أو المجتمعي[4]. وبرغم اعترافه بأنَّ المصادر اعتمدت في كتابة مادتها على أعمال سابقة، سواء كانت شفهية أو مكتوبة، لكنه يعتبر هذه المصادر تعيد تقديم المستوى المبكر إلى ما يمكن تمييزه على أنه يمثل كيانات أدبية مستقلة عن بعضها البعض؛ لذلك لا يمكن تحديد الوحدة الأدبية لمصدر من المصادر استنادًا إلى معايير جامدة حسب المفردات أو الأسلوب أو غيره، بل إنَّ المصدر القديم يمثل وحدةً أدبية من حيث كونه يتحدث عن قصة متواصلة مستمرة[5].

---

(1) Damian J.Wynn Williams, Op.Cit., p11.

(2) Ibid .

(3) Hermann Gunkel, The Legends of Genesis, Translated by, W.H.Carruth, Open Court, Chicago, 1901, p130.

(4) Damian J.Wynn Williams, Op.Cit., p17.

(5) Damian J.Wynn Williams, Op.Cit., p17.

ثالثًا: تاريخ مدرسة النقد الشكلي

تعود الإرهاصات الأولى لظهور اتجاه النقد الشكلي إلى رجل اللاهوت الألماني مارتن كيلر (**Martin Kahler**) عام ١٨٩٢م، الذي رأى ضرورة الاهتمام بما وراء النقد التاريخي للنصوص القديمة، والنظر إليها في سياق زمنه القديم الذي ورد فيه، أي ضرورة العمل على ربط التاريخ بسياقه الزمني أو ما أطلق عليه بالألمانية (**Ubergeschichtliche**) أو ما اصطلح على ترجمته "**ما وراء التاريخ**"[١]. وانطلاقًا من ذلك قام كيلر بتحديد عدد من الأشكال الأدبية القديمة في العهد القديم مثل: قصص الخلق والملاحم التي تجمع بين الحقائق التاريخية والشعر[٢]. وثمة رأي بأنَّ هذا الاتجاه قد بدأ بين رجال الكنيسة، تحديدًا مع فرانز أوفربك (**Franz Overbeck**) عام ١٨٨٢م الذي اعتبر أنَّ أي تاريخ حقيقي للأدب سيكون تاريخًا للأشكال الأدبية[٣]. وقال أوفربك بأنَّ العهد الجديد يضم أدبًا أصليًا أو مبكرًا أو ما يُطلق عليه بالألمانية (**Urliteratur**) كان مستقلاً تمامًا، خصوصًا من حيث تركيبه الأدبي[٤]. وفي عام ١٨٨٦م قام كارل فايزسيكر (**Carl Weizsacker**) في دراسته عن العصر الرؤوي للكنيسة المسيحية تحت عنوان: (**Apostolic Age of the Christian Church**) ليطرح مجموعةً من الأفكار والمضامين، التي أصبحت من ثوابت النقد الشكلي في القرن العشرين، خصوصًا فيما يتعلق بالأوضاع الاجتماعية[٥].

وجاء هيرمان جونكل، زميل كيلر المبتدئ ، ليوافقه الرأي في أنه من غير الممكن الاعتماد على النقد التاريخي المحدود، الذي يتعامل مع النصوص الأدبية في صورتها المحدودة. وكانت الانطلاقة مع قيام جونكل بدراسة وتحليل إشارات التجلي الإلهي

(1) Hermann Gunkel, Op.Cit., p209, John Barton, Op.Cit., p33.
(2) M.J.Buss, Op.Cit., p358.
(3) Ibid, p263-264.
(4) Ibid., p264.
(5) Ibid, p264-265.

في العهد الجديد في سياق العلاقة مع الإشارات اليهودية القديمة والبابلية القديمة (وذلك في عام ١٨٩٥م)، وقام بتحديد "التقاليد" الخاصة بالأفكار والتعبيرات التي استمرت لفترة طويلة من الوقت، خصوصًا تلك التي تشتمل على الأصول الدينية لقصص الخلق والخلاص. ورأى جونكل أنه من الأفضل رؤية هذه الأفكار والتعبيرات والإشارات إلى أنها تعبير عن رؤى دينية مستمرة. وإنَّ استمرارية استخدامها لفترة طويلة من الزمن يشير إلى أنها لم تكن ببساطة رد فعل لأحداث خاصة محددة[1].

لقد لاحظ جونكل خلال دراسته للنصوص القديمة، خصوصًا نصوص العهد القديم، وجود تصنيفين أدبيين كبيرين، جمعهما في إطار: النثر والشعر. يضم النثر الأساطير والخرافات والحكايات الفلكلورية والقصص التاريخية. بينما يضم الشعر: أدب الحكمة والمعجزات النبوية والشعر الدنيوي والتراتيل وأدعية الشكر والمزامير وغيرها[2]. وقد قام جونكل بتطبيق منهج النقد الشكلي ابتداءً خلال تفسيره لسفر التكوين عام ١٩٠١م تحت عنوان "**The Legends of Genesis**"، وقام بتطويره في تفسيره لسفر المزامير عام ١٩٢٩م، ووصل إلى ذروة تطوره في مقدمته لسفر المزامير، التي أكملها ج. بيجريش (**J.Begrich**) عام ١٩٣٣م[3].

وتعتبر دراسة جونكل لسفر التكوين بمثابة نقطة الانطلاقة الفعلية في مجال النقد الشكلي، وفيها استطاع- فضلاً عن وضع تصنيفات للأشكال الأدبية ما بين الشعر والنثر- التمييز بين التاريخ والأسطورة، وتبيان مواطن الاختلاف بينهما من حيث أصل كل منهما وطبيعته. أحد أهم هذه المعايير في التمييز بينهما تتمثل في أنَّ الأسطورة في الأصل عبارة عن تقليد شفهي، بينما التاريخ عادة ما يكون في شكل مكتوب، وهو

(1) M.J.Buss, Op.Cit., p264-265.
(2) Richard N. Soulen, Op.Cit., p62, Walter Brueggemann, Op.Cit., p18.
(3) Marvin A. Sweeney&Ehud Ben Zvi, Op.Cit., p17, Frank Moore Cross, Op.Cit., p3-4.

ما يراه جونكل اختلافًا أصيلاً بين النوعين من حيث طبيعة ومضمون كل منهما[1]. فالأسطورة، حسب جونكل، هي تقاليد أولئك الذين لم يكن من عادتهم ممارسة الكتابة، بينما التاريخ نوعٌ من النشاط العلمي يعتمد بالأساس على ممارسة الكتابة[2]. وبالتالي توصل جونكل في هذه الدراسة إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ سفر التكوين يحتوي على المرحلة النهائية والأخيرة لكتابة مادة من التقاليد الشفهية[3]. فيرى أنَّ قصص الآباء لم يكتبها الآباء بأنفسهم، بل على العكس ، هناك العديد من الفقرات تعكس وتكشف بوضوح عن الفترة الزمنية التي تفصل بين عصر الآباء وعصر رواة هذه الروايات. واستند جونكل في ذلك إلى تعبيرات مثل **"עַד-הַיּוֹם"** (حتى ذلك اليوم) مثلما ورد في تكوين ١٩ : ٣٧، ٣٨[4].

ويسوق جونكل معيارًا آخر للتمييز بين ما هو تاريخ وما هو أسطورة يتمثل في مجالات الاهتمام لكلا النمطين، فالتاريخ يتعامل مع الأحداث العامة ذات الأهمية، بينما الأسطورة تتعامل مع الأشياء التي يهتم بها الناس العاديون. فعلى سبيل المثال نتوقع من التاريخ ذكر الأسباب التي جعلت داود ينجح في تخليص بني إسرائيل من قهر وظلم الفلسطينيين، بينما الأسطورة تركز على إخبارنا كيف أنَّ الصبي الصغير داود قتل العملاق الفلسطيني. هذه هي الكيفية التي انسحبت على العديد من قصص سفر التكوين ، مثل قصص إبراهيم وسارة وهاجر وقصص عيسو ويعقوب ، والتي لا تهم المؤرخ حتى يتحدث عنها، بينما الأسطورة والتقاليد الشعبية تهتم بمثل هذه التفصيلات[5].

---

(1) Hermann Gunkel, Op.Cit., p3.
(2) Ibid, p4.
(٣) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٣.
(4) Hermann Gunkel, Op.Cit.,p4.
(5) Ibid., p5.

ومن المعايير الأخرى التي ذكرها جونكل في دراسته على سفر التكوين للتمييز بين ما هو تاريخي وما هو أسطوري معيار توافر شهود عيان للمادة محل الدراسة، ففي حالة الأسطورة يتم الاعتماد في جزءٍ منها على التقاليد، وفي الجزء الآخر تعتمد على الخيال. ولنا أن نطبق هذا المعيار على القصص الأولى من سفر التكوين، خصوصًا قصص الخلق. فلا يوجد إنسان شاهد على قصة الخلق، كما لا توجد تقاليد إنسانية تعود إلى البدايات الأولى للجنس البشري. كما أنَّ ما يُعرف بقصص الآباء يثير كثيرًا من الشكوك. فبناء على التقاليد فإنَّ ما يُعرف بعصر الآباء تلاه فترة الـ٤٠٠ عام التي قضاها بنو إسرائيل في مصر، ولم يتم تناول أو الحديث عن هذه الفترة بشكل كافٍ، في حين يتم الاحتفاظ بتفاصيل غير مهمة عن عصر الآباء. كيف يكون من المعقول أن شعبًا ما أو أمة ما تحتفظ بأدق التفاصيل عن أسلافها القدامى في العصور الأولى، وفي الوقت ذاته تنسى الحديث عما تسميه بتاريخها القومي؟[1]

ومن المعايير الأخرى التي طرحها جونكل للتمييز بين الأسطوري والتاريخي ذلك المعيار الذي يتعلق باللامعقول أو اللاتصوري. فالأسطورة تتحدث بشكلٍ مستمر عن أشياء غير معقولة إلى حدٍ ما. والأسطورة الشعرية قد تنطوي على بعض احتمالات كونها تعبر عن حقيقةٍ ما، مقارنة بالأسطورة النثرية التي في الغالب تعبر عن حقيقة شبه كاملة[2]. أي أنَّ جونكل ربط بين الشعر والأسطورة، وجعل الأسطورة تحاول دائمًا التعبير عن نفسها من خلال الصورة الشعرية، على العكس من الأسطورة النثرية، التي تحاول في الغالب إخبارنا بالوقائع والأحداث الحقيقية[3].

لقد وضع جونكل في دراسته الأولى على سفر التكوين الأساس للتمييز بين نوعين من الأسطورة: الأسطورة التي تتحدث عن الإله **(Myths)** والأسطورة التي

(1) Ibid, p6.

(2) Hermann Gunkel, Op.Cit., p7.

(3) Ibid, p10-11.

تتحدث عن البشر أو ما يُعرف بقصص الآباء (**Legends**). ففي حين كان الإله هو البطل في النوع الأول، يظهر الآباء بدور البطل في النوع الثاني. وبهذا كلما زاد الاهتمام والتركيز على الدور الإلهي في مادةٍ ما، حسب رأي جونكل، كلما اقتربت هذه المادة إلى تصنيفها ضمن النوع الأول (**Myths**)[1]. لقد نظر جونكل إلى الأساطير على أنها جنس أدبي قديم للغاية يعود إلى عصور ما قبل التاريخ[2].

لقد حاول جونكل خلال دراسته لسفر التكوين وضع تصنيفات مختلفة للأساطير فتحدث عن الأسطورة التعليلية، التي جاءت استجابةً للبحث الإنساني الدائم والمستمر عن إجابات لما يدور في ذهنه من تساؤلات عن العالم وما حوله[3]. وتحدث عن الأسطورة الإثنولوجية أو تلك التي تبحث وراء العلاقات القبلية، ومنها على سبيل المثال : البحث وراء السبب في كون كنعان خادمًا لإخوته، ولماذا كل هذا الانتشار ليافث؟ وما السبب في استقرار أبناء لوط في الشرق؟[4] وتناول جونكل بالحديث أساطير تعليل الأسماء (**Etymological Legends**) حيث شغل بنو إسرائيل في عصورهم القديمة أذهانهم بالتفكير في الأصل والمعنى الحقيقي لأسماء الأجناس البشرية والجبال والآبار والجبال والمذابح، ويرد جونكل ذلك الاهتمام بتعليل الأسماء والبحث عن الدوافع وراءها إلى أنَّ الأسماء كانت مهمة لهم في هذه الفترة التاريخية، لقناعاتهم بأنَّ الأسماء ذات صلة بالأشياء التي تُطلق عليها[5].

ومن الأساطير التي تحدث عنها جونكل الأسطورة الطقوسية (**Ceremonial Legends**) وهي تلك الأساطير التي يكون الغرض منها شرح الطقوس الدينية

(1) Ibid, p13-14.
(2) Ibid., p23.
(3) Ibid, p25.
(4) Ibid, p25-26.
(5) Hermann Gunkel, Op.Cit., p27-29.

وتفسيرها. ويُرجع جونكل ذلك النوع من الأساطير إلى المرحلة البدائية من التاريخ الإنساني حيث كانت الطقوس تلعب دورًا مهمًا في حياة الشعوب البدائية، ويذهب إلى القول إنها تمثل تراثًا أقدم بكثير من الذين احتفلوا بها[1]. كما تحدث جونكل عن الأساطير الجيولوجية (Geological Legends) وهي الأسطورة التي تشرح أصل المكان، ومنها على سبيل المثال قصة شرح أصل البحر الميت والإقليم الذي أصابته لعنة الرب في قصة لوط (تكوين ١٩: ١٧-٢٢)[2]. كما ميز جونكل في دراسته وجود أساطير مختلطة مع بعضها البعض. مثال لذلك قصة هاجر الواردة في الأصحاح السادس عشر من سفر التكوين، ففضلاً عن كونها أسطورة إثنوجرافية من حيث تصويرها لحياة إسماعيل، فهي إثنولوجية من حيث شرحها للظروف والملابسات، وهي أسطورة طقوسية من حيث الحديث عن بئر (لحى رئي)، وأسطورة تعليلية من حيث تفسيرها لاسمي (لحى رئي) و (إسماعيل)[3].

بعد ذلك انتقل جونكل في دراسته إلى سفر التكوين للحديث عن الشكل الأدبي للأساطير (The Literary Form of the Legends) ورأى أنه لكي نفهم الأساطير على نحوٍ أفضل يجب أن نستدعي الظروف والسياق الذي ظهرت فيه هذه الأساطير[4]. فالأساطير الواردة في سفر التكوين، حسب جونكل، كانت أساطير فردية في بدايتها، وبعد ذلك قام شخص ما بتجميعها شعريًا في صورة أدبية. والدليل على ذلك، حسب رأيه، أنَّ كل أسطورة تمثل بذاتها وحدةً كاملة، فهي تبدأ بمقدمة متميزة وتنتهي بخاتمة واضحة، مثال لذلك قصة زواج إسحاق الواردة في الأصحاح الرابع والعشرين من سفر التكوين، وفي قصة ذبح إسحاق في الأصحاح الثاني

(1) Ibid., p30-32.

(2) Ibid, p34.

(3) Ibid, p34-35.

(4) Ibid., p40-41.

والعشرين من السفر ذاته[1]. إذن الأصل حسب جونكل أنَّ هذه الأساطير كانت فرديةً أو وحدات ذاتية منفصلة في مراحلها الأولى القديمة، وفي مرحلةٍ لاحقة أصبحت هناك حلقات أو دوائر أسطورية تجمع هذه الوحدات الأسطورية المستقلة مع بعضها البعض، وتحاول الربط فيما بينها، وهي ما يُطلق عليها حسب جونكل **(Legends Cycles)**[2]. لتوضيح ذلك يمكن القول إنَّ الدائرة الأسطورية الخاصة بإبراهيم ولوط اعتمدت على الوحدات الأسطورية التالية: انفصال إبراهيم ولوط في بيت إيل، التجلي الإلهي في حبرون، هلاك سدوم، ميلاد موآب وعمون، ميلاد إسحاق.

كما اعتمد جونكل على طول الأسطورة وقصرها في تحديد الأسطورة الأقرب إلى الصورة الأصلية. فالأسطورة المختصرة (مثل قصص سكر نوح وبرج بابل ورحلة إبراهيم إلى مصر وهروب هاجر ويعقوب في بيت إيل وفي فنوئيل) هي الأقرب إلى الصيغة الأصلية[3].

وثمة نقطة مهمة تعرض لها جونكل في دراسته لسفر التكوين وهي مسألة الأشكال أو الأنماط **(Types)** فقد رأى أنَّ الأساطير الشهيرة تعامل الأشخاص على أنهم يمثلون **(Types)** فمثلاً هاجر في قصة هروبها الواردة في الأصحاح السادس عشر من سفر التكوين تمثل **(Type)** **الأَمَة**، وسارة تمثل **(Type)** **الزوجة الغيور**، وإبراهيم يمثل **(Type)** **الزوج المتسامح**، وراحيل وليئة تمثلان **(Types)** **الزوجة المحبوبة والزوجة المكروهة**[4].

---

(1) Ibid, p43.
(2) Hermann Gunkel, Op.Cit., p45.
(3) Ibid., p46.
(4) Ibid, p53-55.

يمكن القول بالفعل إنَّ جونكل ودراساته في تحديد الأشكال الأدبية، وفي حديثه عن أنواع الأسطورة، والفرق بين الأسطورة والتاريخ فتح الباب نحو آفاق جديدة في تناول النصوص القديمة، خصوصًا نصوص العهد القديم. وكانت دراسات جونكل هي الأساس الذي بنى عليه من جاء بعده من علماء ورواد في هذا المجال.

وتعتبر دراسة هوجو جريسمان (**Hugo Gressmann**) على سفر إشعياء تطويرًا لمنهج جونكل في النقد الشكلي وعزل أو تصنيف الأشكال الأدبية المختلفة. تبدأ القصة عام ١٩١٤م عندما قام جريسمان بدراسة تحمل عنوان (**Die Literarische Analyse Deuterojesajas**) واعتبر جريسمان أنَّ إشعياء عبارة عن مجموعة من أنواع مختلفة من الخطاب. ورأى جريسمان أنه يمكن أحيانًا فصل هذه الأنواع عن بعضها البعض بوسائل مثل المقدمة والخاتمة. وباستخدام الصيغ التي جاءت بها المقدمة والخاتمة وعوامل شكلية أخرى حاول جريسمان عزل أنواع الخطاب عن سياقها، وتأكيده على أنها تعبر عن تقاليد معينة، مثل الوعود والتهديدات كمثال[1].

ويعد كتاب جريسمان بعنوان "**نصوص الشرق القديم المتعلقة بالعهد القديم**" هو الآخر دراسة مهمة أسهمت في انتشار وتوسع مجال الدراسة المقارنة لتاريخ بني إسرائيل ليشمل الشرق الأدنى بكامله[2].

وفي عام ١٩٢٣م واصل ل. كولر (**L. Kohler**) ما بدأه جريسمان في دراسته التي حملت عنوان (**Deuterojesaja Stilkritisch untersucht**) ورأى إشعياء عبارة عن مجموعة من وحدات أدبية مستقلة استمرت في الوجود كأشكال أدبية لتقاليد شفهية قديمة[3].

---

(1) Roy F. Melugin, The Formation of Isaiah 40-55, Walter de Gruyter, 1976, p2.

(٢) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٢-١٣ .

(3) Roy F. Melugin, Op.Cit., p2.

واصل رواد الجيل الثاني من مدرسة النقد الشكلي، وتلاميذ جونكل، أمثال ألبريشت آلت (**Albrecht Alt**) وسيجموند موفنكيل (**Sigmund Mowinckel**) عملهم مع الاهتمام بتحليل الأشكال (**Types**) والأوضاع الاجتماعية، ودور لغة التشريع والقوانين التي اعتبروها دليلاً على ثورة في شكل القانون الإسرائيلي على القانون الكنعاني. ومن الدراسات المقارنة في هذا السياق، التي تعتبر مهمة للغاية، تلك الدراسة التي قام بها ألبريشت وتُرجمت إلى الإنجليزية تحت عنوان (**The Origins of Israelite Law, In Essays on Old Testament History and Religion**)[١]. أمّا رواد الجيل الثالث للنقد الشكلي أمثال جيرهارد فون راد (**Gerhard Von Rad**) ومارتن نوت (**Martin Noth**) فقد بدؤوا في دراسة وحدات أدبية أكبر، كأن يدرسوا الأسفار الستة الأولى، وذلك في محاولةٍ منهم لفهم المرحلة الأخيرة من التطورات التي لحقت بالتقاليد القديمة والتأثير اللاهوتي عليها[٢].

وفي هذا السياق وفي إطار مصطلحات منهج النقد الشكلي يقرر فون راد أنَّ الجنس الأدبي أو (**Genre**) يمكن أن يتسع ويكون (**Genre**) أكثر رحابة وامتدادًا[٣]. مثال لذلك دراسة فون راد المترجمة إلى الإنجليزية عن الأسفار الستة الأولى من العهد القديم عام ١٩٦٦م تحت عنوان (**The Form-Critical Problem of the Hextateuch**)[٤]. أمّا مارتن نوت فقد ركز في دراسته المبكرة على تكوين إسرائيل من حيث مركز العبادة، حيث تحدث عن قيام القبائل الاثنى عشر بتوحيد أنفسهم حول مركز للعبادة، وذلك في دراسته عام ١٩٣٠م التي تحمل عنوان (**Das System der**

(1) Marvin A. Sweeney&Ehud Ben Zvi, Op.Cit., p2.

(2) Ibid.

(3) Steven L.Mckenzie, Stephen R. Haynes, To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application, Revised and Expanded, London, Westminster John Knox Press, Louisville, 1999, p64.

(4) Marvin A.ſSweeney&Ehud Ben Zvi, Op.Cit., p2.

(Zwolf Stamme Israels[1]. كما لاحظ مارتن نوت خلال دراسته للتاريخ التثنوي وجود ملخصات تاريخية قصيرة بشكل مستمر في مادة أسفار يشوع- القضاة[2] تتشابه إلى حدٍ كبير من حيث الأسلوب الأدبي والمنظور اللاهوتي. واستنادًا إلى ذلك أثبت مارتن نوت أنَّ أسفار يشوع- القضاة تشكل ما يُعرف **"بالتاريخ التثنوي"** الذي أطلق عليه نوت اختصارًا (**Dtr**)، حيث قام المؤرخ خلال هذه الأسفار بجمع مادة متنوعة وكبيرة قديمة وجمعها في مؤلف واحد، حاول خلاله شرح أسباب تدمير الهيكل ونفي إسرائيل من الأرض الموعودة بسبب فشلهم في الوفاء بشروط العهد كما ورد في سفر التثنية[3]. وقام نوت بدراسة مشابهة على أسفار أخبار الأيام وعزرا ونحميا أطلق عليها **"تاريخ أخبار الأيام"**[4].

يمكن القول إنَّ أهم ما قام به مارتن نوت في حقل دراسات العهد القديم هو دراسته المترجمة إلى الإنجليزية عام ١٩٧٢م تحت عنوان (**A History of Pentateuchal Traditions**) حيث توصل إلى أنَّ تكوين التوراة بشكلها الحالي جاء نتيجة جمع تقاليد منفصلة من مرحلة قديمة تسبق مرحلة الأدب تدور حول أفكار واضحة ومتمايزة تمامًا، وهي: الخروج من مصر، التوجيه في فترة التيه، الوعد الممنوح للآباء، التجلي الإلهي للآباء. ويقول مارتن نوت إنَّ هذه التقاليد أُعيد تركيبها مرةً أخرى في ضوء تشكل بني إسرائيل ككيان موحد[5].

إذن فإنه على الرغم من أنَّ النتائج التي توصل إليها مارتن نوت تختلف عن تلك التي توصل إليها فون راد إلاَّ أنَّ كليهما اتفق على تحديد وحدات أدبية كبيرة، والإشارة إلى الدور الهام لعمليات التحرير المتأخرة.

---

(1) Steven L.Mckenzie, Stephen R. Haynes, Op.Cit., p64.

(٢) انظر على سبيل المثال : الأصحاحين الأول والثالث والعشرين من سفر يشوع، والأصحاح الثاني عشر من سفر صموئيل الأول.

(3) Steven L.Mckenzie, Stephen R. Haynes, Op.Cit., p64.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

وعلى النهج ذاته الذي اتبعه كل من مارتن نوت وجيرهارد فون راد سار كلاوس فيسترمان (**Claus Westermann**) في تحديد الوحدات الأدبية، فركز على المرثيات الطقوسية والتراتيل النثرية، حيث قام بدراسة تركيبها للوصول إلى الأوضاع الاجتماعية للأنبياء والقائمين على تنفيذ الطقوس الدينية والدوافع التي حفزت بالأساس صاحب المزامير على تأليفها، فجاءت دراسته المترجمة إلى الإنجليزية عام ١٩٦٥م التي حملت عنوان (**The Praise of God in the Psalms**) ودراسته الأخرى المترجمة إلى الإنجليزية عام ١٩٩١م التي حملت عنوان (**Basic Forms of Prophetic Speech**)[1].

إنَّ كل هذه الدراسات التي قام بها جيرهارد فون راد ومارتن نوت وكلاوس فيسترمان تسير جميعها في إطار الخط الأول الذي رسمه جونكل في دراساته من حيث ضرورة الربط في فهمه للنصوص على الشكل الأدبي والوحدات الأدبية بالتزامن مع الأوضاع الاجتماعية والملابسات التاريخية التي لازمت تكوين نص ما.

رابعًا: منهجية النقد الشكلي

إنَّ منهج النقد الشكلي لم يخرج عن تلك الخطوات التي وضعتها جين توكر (**Gene M. Tucker**) في دراستها التي جاءت بعنوان (**Form Criticism of the Old Testament**) وهي[2]:

١- التركيب أو البناء (**Structure**): أي تحديد الإطار العام أو المخطط الخاص بالوحدة الأدبية محل الدراسة. أي أنه لا بد في البداية من تحديد الإطار الذي يتحرك فيه النص أو الفقرة. أين تبدأ وأين تنتهي ويمكن أن نطلق على ذلك

(1) Steven L.Mckenzie, Stephen R. Haynes, Op.Cit. p65, Marvin A.Sweeney&Ehud Ben Zvi, Op.Cit., p2.

(2) Richard N. Soulen, Op.Cit., p62.

"**حدود النص**". وهذا البناء أو التركيب هو الذي يربط بين الشكل والسمات الأخرى للنص. فالشكل إذن يجب أن يحيط بجنسه الأدبي ووضعه الاجتماعي وتصوره الخاص، ثم يقوم البناء أو التركيب بالربط بين هذه العناصر المستقلة مع بعضها البعض: (**Form= Genre+Setting+Concept)= Structure** .

فبناء النص هو الذي يعمل على خدمة الشكل الأدبي (**Form**)، كما أنَّ هذا البناء هو الذي يساعد القارئ على تحديد الجنس الأدبي (**Genre**) والوضع الاجتماعي (**Setting**) والمفهوم أو التصور من وراء النص (**Concept**).

٢- تحديد الأشكال الأدبية أو الأنواع الأدبية للنص محل الدراسة (**Genres**) حسب نوعها. هل هو مرثية أم خطاب أم ملحمة؟[1]

٣- تحديد الوضع الاجتماعي (**Setting**): وهو ما يُطلق عليه بالألمانية (**Sitz im Leben**) أي محاولة التعرف على السياق الاجتماعي للنص في صورته الأصلية، وبعد ذلك البحث وراء الدوافع إلى استخدام أي نوع من أنواع التعبير[2]. فالوضع الاجتماعي يركز على العناصر التاريخية في النص، فكما أنَّ للنص بعدًا أدبيًا فإنَّ له أيضًا بعدًا تاريخيًا. فالنص ليس مجرد أدب ولكنه أيضًا صورة تعكس الحياة بأكملها. ولقد أسهمت الاكتشافات والدراسات التي قامت على العديد من مصادر تاريخ الشرق الأدنى القديم في توفير الكثير من الأدلة والبراهين على عمق الصلة بين الأدب والتاريخ. وليس فقط علم الآثار هو الذي أسهم في ذلك، بل إنَّ هناك علومًا أخرى مثل علم الاجتماع والإنثربولوجي قدما الكثير من المعلومات التي أسهمت في إعادة بناء صورة لحياة بني إسرائيل القديمة والمناطق

---

(1) Lawrence Boadt, Op.Cit.,p85, Steven L.Mckenzie, Stephen R. Haynes, Op.Cit., p75.

(2) Richard N. Soulen, Op.Cit., Ibid, Lawrence Boadt, Op.Cit., p85, Steven L.Mckenzie, Stephen R. Haynes, Op.Cit., p79.

المجاورة لها. وبالتالي فإنَّ النقد الشكلي في هذا الإطار لديه الكثير ليقوم به مع التاريخ القديم.

٤- تحديد الغرض من استخدام الشكل الأدبي (**Intention**): وتُعد هذه هي الخطوة الأخيرة في تطبيق منهج النقد الشكلي. يتم خلال هذه الخطوة البحث عن الدور الذي يؤديه الشكل الأدبي في صورته الأصلية، والدور الذي يؤديه في إطار النص الحالي[1].

ولكن الأمر لا يقتصر على تلك الخطوات التي تبحث وراء النص في صورته الأصلية فحسب، بل يجب على الناقد الشكلي، أن يتعرض دائمًا لأسئلة مثل: من الذي يتحدث؟ ومن هو الجمهور الذي يتلقى؟ وما نوعية ما يُقال؟ وأين يُقال؟ وما هو الغرض مما يقال؟ ومن الذي أضاف الإضافات إليه؟ ومن الذي قام بتحريره؟ ومن الذي نقحه وهذبه؟ كذلك يجب على الناقد الشكلي أن يسأل: أين ومتى ولماذا؟ كما يجب عليه أن يتمتع بإحساس جيد بالتاريخ القديم وثقافاته المختلفة؛ حتى يمكنه التوصل إلى إجابات لكل هذه التساؤلات.

وفي هذا الإطار نرى إمكانية طرح إجراءات منهجية أكثر سهولة للقيام بعملية النقد الشكلي على النحو التالي:

١- من الضروري تحديد الإطار الذي يتحرك فيه النص محل الدراسة، أين يبدأ وأين ينتهي؟ أي ما تعرضنا له سلفًا بـ **"حدود النص"**.

٢- تحديد الوحدات الأدبية أو العناصر المكونة لنص ما، وتوضيح العلاقات التركيبية التي تربطها بعضها ببعض، ويمكن أن نطلق على هذا الإجراء **"وحدات النص"**.

(1) Richard N, Soulen, Op.Cit., p62, Lawrence Boadt, Op.Cit., p85.

٣- دراسة العلاقات التي تحكم هذه الوحدات الأدبية، ودراسة كيفية تشكيل الفقرات، ويمكن أن نطلق على هذا الإجراء "**العلاقات بين وحدات النص**".

٤- تحديد العناصر الخارجية إذا تطلب الأمر ذلك، كأن يقوم الناقد الشكلي بتقييم طبيعة وتأثير أية عناصر دخيلة على النص محل الدراسة (سواء تقاليد مبكرة أو عمليات تحرير متأخرة).

٥- محاولة تحديد أو استنتاج احتمالات لمعنى النص أو الوحدة الأدبية، والغرض من وجودها في سياقها الزمني القديم المفترض، وفي سياقها في إطار النص الحالي.

إنَّ جميع ما سبق يُعد في غاية الأهمية لتحقيق النقد الشكلي كما ينبغي. فتحديد الوحدات الأدبية أمر مهم للغاية. كيف بدأت النصوص وكيف انتهت؟ وكم احتوت بين البداية والنهاية؟ كما أنَّ العلاقات التي تربط هذه الوحدات الأدبية مهمة للغاية هل هناك تطور؟ هل هناك تضاد أو تناقض؟ هل هناك عناصر خارجية قديمة تعرضت للتشويه والتحريف والتزييف، أو إضافات متأخرة أُقحمت يمكن التعرف عليها عن طريق اللغة أو الفكر أو لأنها غير متماشية مع سياق النص؟ إذن كل هذه الإجراءات المنهجية توصل إلى المعنى الذي أُريد للنص المستخدم.

خامسًا: إشكاليات النقد الشكلي

من الإشكاليات التي يمكن للمرء أن يتعرض لها خلال دراسته للنقد الشكلي ذلك الغموض وعدم الوضوح الذي يحيط بمصطلح "النقد الشكلي" في حد ذاته. وتظهر أهم الإشكاليات عند الحديث عن "النقد الشكلي والتاريخ". فغالبية رواد النقد الشكلي تجنبوا الإشارة إلى مصطلح النقد الشكلي تحديدًا، بل استخدموا بدلاً منه مصطلح "نقد التقاليد" أو ما يُعرف بـ "تاريخ التقاليد" (**Tradition Criticism/ History of Tradition**). بل إنَّ هناك من استخدم مصطلح "نقد التقاليد" على أنه

"النقد الشكلي" مثل مارتن ديبليوس (**M. Dibelius**)[1]. وثمة حقيقةٌ أخرى تنطوي على إشكالية كبيرة تتمثل في أنَّ رواد النقد الشكلي كانوا أقل اهتمامًا بالأجناس الأدبية في حد ذاتها في سياقها المنفصل حسب ما يقتضيه منهج النقد الشكلي للوصول إلى أصولها الشفهية في مرحلة ما قبل التاريخ، بل أصبح "الشكل" لديهم مرادفًا تقريبًا لما يُعرف "بتاريخ التقاليد الشفهية" (**Formgeschichte= Oral Tradition History**). وهنا يمكن أن نستعين بما قاله جون بارتون (**John Barton**) معلقًا على ذلك: "**إنَّ النقد الشكلي لم يكن في أحيان كثيرة محل اهتمام دراسات العهد القديم مثل النقد التحريري (Redaction Criticism) أو تلك المناهج الأدبية، التي ركزت على الشكل النهائي للنص أكثر من التركيز على المراحل ما قبل الأدبية لتطور النص**"[2].

من الإشكاليات الأخرى التي يمكن أن يتعرض لها المرء عند دراسة النقد الشكلي ذلك التداخل والخلط لدى الكثيرين بين الشكل الأدبي (**Literary Form**) والنوع الأدبي (**Literary Genre**). فمفهوم الشكل الأدبي كما يستخدمه رواد النقد الشكلي يطرح العديد من المشكلات على مستوى التعريف. ويمكن الاستعانة بما قاله ريشتر (**W. Richter**) في هذا السياق من أنَّ الشكل يتعارض مع المضمون (**Content**)، أو فهم على نحو أكبر من الدقة مصطلح الشكل على أنه "**يمثل الجانب اللغوي من التعبير**" (**Linguistic Side of Expression**). وفي السياق ذاته يرى ريشتر ضرورة التمييز بين (الشكل الخارجي/ **Outer Form**) الذي يتعلق بالإطار الخارجي و(الشكل الداخلي/ **Inner Form**)[3].

من الإشكاليات الأخرى التي نتعرض لها عند تطبيق النقد الشكلي تلك التي تتعلق بمسألة "**الوضع الاجتماعي**". فكيف يمكن أن نجعل القارئ الحديث يفهم

---

(1) Marvin A. Sweeney&Ehud Ben Zvi, Op.Cit., p36.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p38.

ويدرك الوضع الاجتماعي لنص ما والاستفادة منه في إعادة صياغة والتعرف على الأوضاع الاجتماعية لنص العهد القديم؟ وهل الوضع الاجتماعي يتعلق بكل ملابسات الحدث (من زمان ومكان) أم أنه يتعلق بالمؤلف؟ أم بالناقل؟ أم بالمحرر؟ أم أنَّ ناسخ النص الديني هو الذي يجب أن يكون الهدف من الوضع الاجتماعي؟

ولكن على الرغم من ذلك نرى إمكانية التغلب على هذه الإشكالية تحديدًا بالوصول إلى مستويات أعمق من فهم النص عن طريق النظر إلى مسألة الوضع الاجتماعي على أنها محاولة للذهاب إلى ما وراء النص في صورته الحالية؛ الأمر الذي يوفر علينا الكثير من الجهد في الانشغال بمستويات أخرى بعيدة عن سياق النص في صورته الأصلية القديمة.

من الإشكاليات الأخرى للنقد الشكلي فكرة التمييز بين مسألتي **"الصفة التاريخية"** للنص (**Historicity**) و**"السياق التاريخي"** (**Historicality**) له. فالمسألة الأولى تركز على أنَّ النص يعبر عن حقيقة تاريخية أو حدث تاريخي، بينما المسألة الثانية تركز على أنَّ النص يعبر عن حدث لم يتم بالصورة التي عبر عنه بها النص. ومهمة النقد الشكلي هنا تميل إلى إعادة أو بناء أو الوصول إلى إثبات الصفة التاريخية أو حقيقة الأحداث الماضية، إلاَّ أنها تميل إلى حدٍ ما نحو تفسير السياق التاريخي للأحداث الماضية المحتملة. بعبارة أخرى ليست القضية هنا استعادة طبقات المراحل الماضية الصحيحة، بل إنَّ القضية تتعلق بفهم كيفية توظيف النص في مقابل هذه المراحل المحتملة للأوضاع الاجتماعية[1].

وقد كان نقد آيسفلت لمنهج جونكل، وتأكيده على الدور المهم لنظرية المصادر في شكل النقد، وكذلك دورها في إعادة بناء تاريخ بني إسرائيل القديم ذي تأثير كبير على الدراسات التوراتية بشكلٍ خاص، ودراسات العهد القديم بشكلٍ عام. فلم تعد

(1) Marvin A. Sweeney&Ehud Ben Zvi, Op.Cit., p95.

الأسفار الخمسة، حسب آيسفلت، مجرد مستودع لأدب شعبي تسيطر عليه الأساطير والقصص الطويلة، بل أصبحت يُنظر إليها على أنها في أشكالها القديمة كانت تعبر عن قصص لأفراد لهم وجود تاريخي وشعوب ذات تاريخ، أصبحت بسبب طريقة انتقالها كمرويات شفهية غير ثابتة من الناحية التاريخية ؛ فاكتسبت بالتدريج سمات القصص الخيالية. ومع قبول جونكل لنقد آيسفلت ظهرت اتجاهات جديدة في مجال الدراسات التوراتية تؤكد على ضرورة التكامل بين منهجي النقد الشكلي والنقد المصدري[1]. بهذا الشكل فقد حافظ آيسفلت على القيمة التاريخية للمادة القديمة الموجودة في أسفار التوراة، وإمكانية استعادة التاريخ الأصلي من خلال هذه المادة عن طريق حذف وشطب الإضافات التالية حتى يتمكن المرء من الوقوف على النواة التاريخية في المادة القديمة[2].

كما رأى آيسفلت أنه كلما كان المصدر قديمًا كلما كان قربه من الحادثة الأصلية أكثر احتمالاً. لذلك جاء الاهتمام بالمصدرين اليهوي والإلوهيمي على وجه الخصوص كمصادر تاريخية أولية لتاريخ بني إسرائيل القديم[3].

من هنا كان الانطلاق نحو وجهةٍ جديدة في مجال دراسات العهد القديم بشكلٍ عام، والدراسات التوراتية على نحوٍ خاص، تنظر إلى الحوادث والوقائع القديمة على أنها تعكس تاريخًا حقيقيًا، خصوصًا تاريخ شعوب الشرق الأدنى القديم وكانت انطلاقة نحو مناهج نقدية جديدة في مجال الدراسات التاريخية وهو ما سيتحدث عنه الفصل الخامس من الباب الثاني عند تناول "مدرسة النقد التاريخي".

* * *

(١) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٣ - ١٤ .

(٢) المرجع نفسه، ص١٤ .

(٣) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٤ .

الفصل الرابع

مدرسة النقد الأدبي

تمهيد

النقد الأدبي بشكلٍ عام هو ذلك العلم الذي يوصف بأنه فن الحكم على جودة وقيمة نص أدبي ما. ويتطلب هذا النقد الوقوف على عدة أسس ، من بينها تلك التي تتعلق بالتأليف الأدبي، وصحة التعبيرات الأدبية المستخدمة[1]. لكن النقد الأدبي للعهد القديم لا يقتصر على جماليات النص أو غيرها من الأمور النمطية، التي يعنى بها في مجال الأدب من جمال أسلوب وصور تعبيرية وغيرها، بل تخطَّى ذلك النطاق الضيق إلى رحابة مجال الحديث عن الصيغ الأدبية، التي تجعل الناقد الأدبي قادرًا على عزل المصادر المختلفة، التي ساهمت في تشكيل النص في صورته النهائية، والاهتمام بمسائل مثل تأليف النص وتاريخه ووحدته الأدبية وأسلوبه وغرض كل مصدر من المصادر[2]. وربما كان هذا هو سبب الخلط بين النقد الأدبي والنقد المصدري بين بعض علماء العهد القديم. حيث نجد بعض الكتابات أحيانًا تشير إلى النقد المصدري بالنقد الأدبي[3].

---

(1) Carl Edwin Armerding, Op.Cit., p21.

(٢) د.محمد خليفة حسن، د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٩٦-١٩٧؛

Carl Edwin Armerding, Op.Cit., p21-22.

(3) Leland Ryken and Tremper Longman, The Complete Literary Guide to the Bible, Zondervan, 1993, p16, Sidney Greidanus, The Modern Preacher and the Ancient Text, Interpreting and Preaching Biblical Literature, Grand Rapids, Michigan, Wm.B.Eerdmans publishing Co, 1988, p51.

إلاَّ أنَّ هناك فرقًا كبيرًا بين الاتجاهين، خصوصًا في مجال دراسات العهد القديم، فبينما النقد الأدبي يركز على دراسة السمات الأسلوبية والفنية لنصوص الكتاب المقدس ووحدتها الأدبية وتركيبها الداخلي في إطار النص العام، يركز النقد المصدري ويحصر نفسه في دراسة تلك المشكلة التي تحاول الوصول إلى حقيقة وجود مصادر مكتوبة وراء النص الحالي، وتوفير إجابات لمشكلات التكرار والتناقض في نصوص التوراة. ويمكن لنا أن نقول إنَّ النقد الأدبي بمثابة مظلة كبيرة ، يُعد النقد المصدري أحد مكوناتها الرئيسية والضرورية لفهم النص الحالي للعهد القديم. وتفرُّد نص العهد القديم ينبع من كونه ليس نصًا أدبيًا فقط، بل نصًا أدبيًا وتاريخيًا ودينيًا يحمل صورًا مختلفة تشكلت عبر مرحلة طويلة من الزمن بواسطة مؤلفين كثيرين معروفين وغير معروفين، الأمر الذي يجعل من الضروري بل ومن اللازم للباحث في مجال دراسات العهد القديم بشكلٍ عام، والناقد على نحوٍ خاص أن يستفيد من النقد المصدري في تطبيق النقد الأدبي لنصوص العهد القديم. فمهمة الناقد الأدبي للعهد القديم ليست فقط التركيز على الأسلوب والمحتوى، ولكنها تتجاوز ذلك إلى تأليف النص وتاريخه والغرض منه وتطوره.

تاريخ مدرسة النقد الأدبي

لا يمكن فصل نشأة مدرسة النقد الأدبي للعهد القديم عن السياق العام الذي شهدته دراسات الكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم على نحوٍ خاص. فالبيئة الفكرية كانت واحدة ونظرت إلى نص العهد القديم على أنه نصٌ أدبي، أُنتج في سياق ثقافي قديم، كان له حسه الخاص بمفهوم الأدب وماهيته ومهمته لدى الشعوب[1]. يعود البعض ببدايات مدرسة النقد الأدبي إلى تلك الفترة التاريخية التي صاحبت عصر

(1) Steven Weitzman, Song and Story in Biblical Narrative: The History of a literary Convention in Ancient Israel, Indiana University press, 1997, p1-2.

التنوير، والتي بدأت في القرن السابع عشر، عندما بدأت نظرة القداسة إلى الكتاب المقدس تتغير ليصبح مثله مثل الأعمال الأدبية القديمة الأخرى، التي يمكن إخضاعها لمعايير النقد الأدبي بشتى صوره[1].

لقد صاحب هذه الرؤية العلمية البحتة لنص الكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم بشكلٍ خاص رفضٌ لمسألة أنَّ موسى عليه السلام هو مؤلف أسفار التوراة، الأمر الذي اقتضى في هذه المرحلة من الدراسات النقدية دراسة النص والبحث عن مصادره الأصلية. من هنا وُلدت مدرسة النقد الأدبي من رحم مدرسة النقد المصدري، حيث كانت البداية مع الطبيب الفرنسي جان أستروك الذي تحدث عن وجود مصادر اعتمد عليها موسى بشكل رئيسي في تأليف مادة أسفار التوراة[2]. وفي هذه المرحلة تحديدًا ولدت مدرسة النقد الأدبي. حيث كان الغرض من النقد الأدبي في هذه المرحلة **"الوصول إلى أفضل فهم لدور المصدر في النص الأدبي"** على حد قول نورمان هابيل (**Norman Habel**)[3]. ولكن هناك من يعتقدون أنَّ الشاعر الألماني هيردر (**J.G.Herder**) هو أول من تناول أسفار العهد القديم بالدراسة من وجهة نظر أدبية[4]، ولكن نظرًا إلى التداخل القوي والمهم بين النقد الأدبي والنقد المصدري من حيث اعتماد كل منهما على الآخر، لا يمكن قصر الدراسة الأدبية للعهد القديم على اتجاه واحد يتمثل في دراسة الأنماط الأدبية في العهد القديم من شعر ونثر ، كما فعل هيردر وتوصل إلى أنَّ الأدب العبري القديم يمثل الشعر العبري في مراحله الأولى[5].

---

(1) John Van Seters, Op.Cit., p31.

(2) Aulikki Nahkola, Op.Cit., p8, U.Cassuto,. Op.Cit., p10.

(3) Carl Edwin Armerding, Op.Cit., p23.

(٤) د.محمد خليفة حسن، د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٩٦ .

(٥) عن دور هيردر في مجال النقد الأدبي للعهد القديم، انظر: د.محمد خليفة حسن، د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص١٩٦.

إذن يمكن القول إنه تاريخيًا يصعب الفصل بين نشأة النقد الأدبي للعهد القديم وباقي اتجاهات النقد الأخرى التي ظهرت مع إرهاصات النهضة العلمية وما عُرف بعصر التنوير. فالنقد المصدري في بداياته الأولى كما تجلت في دراسات أستروك ما هو إلاَّ نقدٌ أدبي في صورة جديدة تبحث وراء النص الحالي للوصول إلى المصادر التي ساهمت في تشكيل النص. وجاءت دراسات أيشهورن هي الأخرى لتركز على اتجاه آخر من اهتمامات النقد الأدبي، تلك التي تتعلق بالتكرار الذي اعتبره **"اتقانًا من جانب الراوي وترتيبًا طبيعيًا وجيدًا للأفكار"**[١].

ومع ظهور فلهاوزن ومدرسته بدأ التوجه إلى منحى جديد في الدراسات التوراتية يربط بين النقد المصدري والنقد الأدبي، فقد حاول فلهاوزن بمهارة الربط بين التحليل الأدبي للمصادر وتطور التاريخ الديني لبني إسرائيل، وبدأ فلهاوزن في تحديد مصادره بالحديث عن أعمال أدبية في إشارة منه إلى المصادر التي تشكلت منها أسفار التوراة الحالية[٢]. إذن حتى دراسات فلهاوزن دارت في فلك الحديث عن أعمال أدبية ومحاولة الوصول إلى سمات أسلوبية ورؤى دينية مميزة لكل مصدر، للحديث في النهاية عن عدد من المصادر ساهمت في تشكيل النص الحالي لأسفار التوراة عبر مراحل تاريخية ودينية مختلفة. بل إنَّ فلهاوزن نظر إلى المصدر اليهوي على سبيل المثال أنه مبدع وصاحب أثر كبير في كتابة الأسفار الستة الأولى من التوراة، ولم يكن مجرد مستودع من المعلومات الجامدة استفاد منها بعض الكتبة في العصور المتأخرة لكتابة وتدوين التوراة[٣].

إنَّ الانتقادات التي تعرضت لها مدرسة النقد المصدري على مستوى الشكل والمضمون كلها دارت حول بعض نواحي النقد الأدبي. فمن بين الانتقادات التي

(1) Aulikki Nahkola, Op.Cit., p10.
(2) John Van Seters, Op.Cit., p35, M.H.Segal, Op.Cit., p226.
(3) Ernest Nicholson, Op.Cit., p10.

وُجهت إلى مدرسة النقد المصدري أنَّ سمات المصدر اليهوي لا يمكن أن تكون معبرةً عن عصر سليمان، وأنه لا بد من الرجوع إلى أنَّ تاريخ المصدر اليهوي بعد سليمان بقرون(1). وهذه النتيجة ما هي إلاً جانب من جوانب النقد الأدبي الذي يحاول استقراء النص للوصول إلى البيئة الزمنية التي عاش فيها كاتب النص. كما أنَّ مشكلة مدرسة النقد المصدري فيما يتعلق بعدم وضوح الدور الأدبي للمحررين تعتبر أمرًا خاصًا بالنقد الأدبي. حيث يعمل الناقد الأدبي على استخدام وسائله النقدية للتعرف على وجود نشاط تحريري داخل النص من عدمه.

إذن فعلى الرغم من انحصار النقد الأدبي في النقد المصدري في بدايات دراسات العهد القديم، إلاً أنَّ النقد المصدري لم يستطع أن يوفر حلولاً لجميع المشكلات المتعلقة بتأليف وكتابة النص والخلفية الاجتماعية والدينية للنص. بل إنَّ هناك من نظر إلى مدرسة النقد المصدري بشكلٍ عام، ونظرية المصادر على نحوٍ خاص بأنها تشكل فقط واحدة من نظريات عديدة محتملة حول المرحلة الأدبية لتطور أسفار التوراة(2).

منهجية النقد الأدبي للعهد القديم

كما ذكرنا فإنَّ التعامل مع نصوص العهد القديم انطلقت من الاعتقاد في أنَّ العهد القديم، مثله مثل باقي النصوص الأدبية التي كان لها سياقها التاريخي الخاص، الذي تشكلت فيه، وخرج يعكس هذا السياق التاريخي. وعندما ينظر المرء إلى مادة العهد القديم بشكلٍ عام يجد صوره الأدبية تتأرجح بين النثر والشعر، وهي الأنماط الأدبية التي لها دورٌ كبيرٌ ومهمٌ في دراسة شكل أدب العهد القديم، لذلك يجب على

(1) Damian J.Wynn Williams, Op.Cit.,p4, R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p47.

(2) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Op.Cit., p41-42.

الناقد الأدبي في عمله على نصٍ من نصوص العهد القديم أن يقيم النص من خلال الوقوف على بعض الأمور، منها[1]:

١ - الترتيب الداخلي والتركيبي للنص .

٢ - الأفكار والمضامين التي يعبر عنها النص وكيفية تطورها .

٣ - حدود كل وحدة أدبية داخل النص .

٤ - السمات الأسلوبية للوحدات الأدبية التي يمكن عزلها .

* * *

(1) Carl Edwin Armerding, Op.Cit., p23-24.

الفصل الخامس

مدرسة النقد التاريخي

تمهيد

تعد مدرسة النقد التاريخي من مدارس نقد الكتاب المقدس بشكلٍ عام، والعهد القديم بشكلٍ خاص، والتي تلازمت، كما ذكرنا في الباب الأول من الدراسة، مع عصر النهضة والتنوير وسيطرة المنهجين العقلي والعلمي على الأوساط الغربية منذ منتصف القرن السابع عشر الميلادي. ولا يهتم النقد التاريخي بإبراز المخالفات التاريخية في سرد نصٍ ما للأحداث، بل يهتم بإبراز الواقع التاريخي الذي عاشه كاتب النص من خلال تأثر النص بظروف معينة للتاريخ[1]. ومن الأمور التي يهتم النقد التاريخي بإبرازها عند دراسة نصٍ ما: التعارض مع الأحداث التاريخية، والتناقض الداخلي للنص.

ويعد سبينوزا، بتطبيقه المنهج العقلي على الكتاب المقدس كما ذكرنا في الباب الأول من الدراسة، هو واضع الأسس التي قامت عليها مدرسة النقد التاريخي، التي ترى بداية وجوب دراسة الكتب الدينية، خصوصًا العهد القديم، على النمط الذي تُدرس به الأسانيد التاريخية، أي على أساس أنها تراثٌ بشريٌ وليست وحيًا إلهيًا. ويتناول هذا الفصل مدرسة النقد التاريخي في إطار عدة نقاط:

---

(١) د.محمد خليفة حسن، د.أحمد محمود هويدي، مرجع سابق، ص٢٢٥.

أولاً: البيئة التي أفرزت مدرسة النقد التاريخي الغربية.

ثانيًا: ارتباط نظرية المصادر بمدرسة النقد التاريخي.

ثالثًا: تطوير مدرسة النقد التاريخي.

أولاً: البيئة التي أفرزت مدرسة النقد التاريخي الغربية

يُعد منهج النقد التاريخي بشكلٍ عام واحدًا من تلك المناهج النقدية التي كانت نتاجًا لفلسفات وتيارات فكرية عرفتها الإنسانية عبر تاريخها الممتد. كان منهج البحث في تاريخ الأدب قبل ظهور الرومانسية لا يتجاوز ذكر حياة المؤلف، وسرد مؤلفاته، وذكر نماذج منها، وشرح بعض معانيها اللغوية والبلاغية، وقلَّما كانت هناك محاولات لإعادة إحلال المؤلف محله في عصره، فإذا تعرضوا لذلك ارتكبوا أخطاءً كثيرة[١]. وكانت أحكام النقاد في تلك الفترة مستمدة من القواعد العامة التقليدية، ولم يكن هناك من يربط بين حياة المؤلف وبيئته، وجنسه، وطبقته، وإنتاجه الأدبي، ليشرح ذلك الإنتاج، ويبين خصائصه الفنية، وكيف تأثر بسابقيه، ثم مدى تأثيرهم عليه، وغيرها من خصائص المنهج التاريخي.

وجاءت الفلسفة التجريبية التي استبعدت كل تفكير لا يستمد عناصره الأولى من الحس والتجربة، فرفضت القضايا الميتافيزيقية، واهتمت بقضايا الحياة والمجتمع. ومع سيطرة الفلسفة التجريبية على الأدب أصبح هناك من ينادي بوجوب تطبيق مناهجها وقواعدها على الدراسات الأدبية، وحاول بعضهم أن يضع للأدب قوانين كقوانين الطبيعة[٢].

وبحلول القرن التاسع عشر أسهمت بعض النظريات مثل نظرية دارون في النظر إلى الأديب، مثله مثل الإنسان حسب نظرية دارون، على أنه نتيجة تكوين العالم له في

(١) د. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٧م، ص٤٨ .

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

مختلف العصور. كما أيقظت هذه النظرة النقاد للبحث في جميع الأصول والنظم الاجتماعية والدينية والسياسية التي من شأنها أن تؤثر في الأديب. ولهذا جاءت الأحكام في هذه المرحلة مبنية على تفسير الأدب تفسيرًا علميًا ماديًا محضًا.من هنا بدأ النقاد يضعون قوانين ثابتة للأدب، على غرار قوانين العلوم الطبيعية، تُطبق على كل الأدباء كما تُطبق قوانين الطبيعة على كل العناصر والجزيئات[1].

وكان الأشهر بين النقاد الذين ظهر لديهم هذا التوجه العلمي التجريبي في منهج دراستهم للأدب، وتناولوه بمنظور تاريخي، هم: أرنست دنيان (١٨٢٣م-١٨٩٢م) وسانت بوف (Sainte Beuve) (1804م-١٨٦٩م) وتين (H.Taine) (1828م-١٨٩٣م) وبرونتير (Brunetiere) (1849م- ١٩٠٦م). حيث رأى هؤلاء النقاد أنَّ الأديب ليس كيانًا مستقلاً بذاته، بل إنَّ الأديب وكل إنتاجه وأعماله ثمرةُ قوانين حتمية عملت في القدم، وتعمل في الحاضر، وتظل تعمل في المستقبل، وهو يصدر عنها صدورًا حتميًا لا مفر منه، حيث تشكله وتكيفه حسب مشيئتها، وحسب ما تمليه عليه.

من هنا انطلق سانت بوف في دراسة الإنتاج الأدبي من حيث دلالته على مؤلفه، فكانت أحكامه في النقد أحكامًا منصبة على شخصيات المؤلفين. وكانت وظيفة النقد الأدبي عنده هي النفاذ إلى ذات المؤلف وسبر أغوار روحه ومكنونات صدره بحيث يفهمه القارئ له، الأمر الذي يضع الناقد نفسه هنا موضع الكاتب؛ لذلك دعا سانت بوف إلى دراسة الأدباء دراسة علمية تقوم على بحوث تفصيلية لعلاقاتهم بأوطانهم وأممهم وعصورهم وثقافاتهم، والتعرف على كل ما يتصل بهم من عادات وأفكار[2].

(١) د. شوقي ضيف: البحث الأدبي، طبيعته، مناهجه، أصوله، الطبعة السادسة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧م، ص٢٦ .

(٢) د. شوقي ضيف، مرجع سابق، ص٥٣.

وبالتالي لو تمكن الناقد من الكشف عن كل هذه الأمور التي تتعلق بالأديب لتمكن المؤرخ من أن يسلك منهجًا نقديًا يميز فيه بين الفردي والجماعي، ليصور في النهاية علاقاته ببنية النص، وتأثير الجماعة عليه من جانب آخر.

أمَّا تين فيرى أنَّ الأدب يُفهم ويُفسر من خلال عدة عناصر أشار إليها بثلاثية التميز التي تعود إلى العوامل النفسية والطبيعية للأديب، وهي: الجنس والبيئة والعصر أو الزمان[١]. فالجنس يُقصد به مجموع الاستعدادات الفطرية التي تميز مجموعة من الناس انحدروا من أصل واحد. وهذه الاستعدادات مرتبطة بالفروق الملحوظة في مزاج الفرد وتركيبه العضوي[٢]. ويقصد بالبيئة الوسط الجغرافي والمكاني الذي ينشأ فيه أفراد الأمة، بطريقة تؤهلهم ليمارسوا حياة مشتركة في العادات والأخلاق والروح الاجتماعية[٣]. أمَّا العصر أو الزمان فيعبر عن الأحداث السياسية والاجتماعية التي تكون طابعًا عامًا يترك أثره على الأدب[٤].

أمَّا برونتير فقد كان الأكثر تأثرًا بنظرية دارون، فقام بتقسيم الأنواع الأدبية إلى فصائل شبيهة بالفصائل الحيوانية؛ ولذلك يرى برونتير أنَّ كل جنس أدبي له زمان خاص به يولد وينمو ويموت فيه؛ لذلك فإنه يقوم بدراسة هذا الجنس الأدبي من منظور علاقاته التاريخية والفنية والعلمية مع مختلف الأجناس تبعًا لحركة الزمن الذي عاشه[٥].

---

(١) د. محمد غنيمي هلال، مرجع سابق، ص٦٠-٦٢ .

(٢) المرجع السابق، ص٦٠ .

(٣) المرجع نفسه، ص٦١ .

(٤) نفسه، ص٦٢ .

(٥) د. على جواد الطاهر: مقدمة في النقد الأدبي، بيروت، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص١٨٥ .

من هنا تشابكت العلاقة بين التاريخ الأدبي والمنهج التاريخي وساعد الأول في تطور الثاني. فالمنهج التاريخي يقوم على دراسة الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للعصر الذي ينتمي إليه الأدب، ويتخذ منها وسيلةً أو طريقًا لفهم الأدب، وتفسير خصائصه، واستجلاء كوامنه؛ لأنَّ أتباع هذا المنهج يؤمنون بأنَّ الأديب ابن بيئته وزمانه ، والأدب نتاج ظروف سياسية واجتماعية يتأثر بها ويؤثر فيها. أي أنَّ الطابع التاريخي والسياسي والاجتماعي ضروري لفهم الأدب وتفسيره"[1].

من هنا يمكن لنا أن نفسر التداخل بين المنهج التاريخي وغيره من مناهج النقد الأخرى. فبداية لا بد من وجود نص أدبي لتطبيق منهج النقد التاريخي عليه، والنص هنا هو نص العهد القديم، ومع بدايات النقد التاريخي لهذا النص في أوروبا في بدايات عصر التنوير، تمَّ التعامل مع النص لا لكونه نصًا مقدسًا، بل مثله مثل النصوص الأدبية الكلاسيكية التي يمكن إخضاعها للنقد. وبالتالي يمكن القول إنَّ النقد التاريخي يخدم في النهاية النقد الأدبي للنص، وبالتالي يستوجب التعرف على كاتب النص ومؤلفه وهو ما يجعل النقد المصدري في حالتنا مع العهد القديم أمرًا ضروريًا واجبًا قبل تطبيق منهج النقد التاريخي على النص.

تنظر غالبية الدراسات التي تحاول استعراض اتجاه النقد التاريخي إلى سبينوزا على أنه رائد النقد التاريخي في دراسات العهد القديم. حيث إنه أول من طور منهجًا تاريخيًا لغويًا في تفسير النصوص المقدسة، خصوصًا نصوص التوراة، ومُؤَلَفه "رسالة في اللاهوت والسياسة" خير دليلٍ على ذلك[2]. من هنا بدأ الانطلاق نحو رؤيةٍ جديدة للنصوص الدينية وصلت إلى ذروتها مع ظهور البروتستانتية، وتنامى الإحساس التاريخي بالنص الديني. حيث بدأ مارتن لوثر (**Martin Luther**) وجون كالفن

---

(١) ماهر فهمي: المذاهب النقدية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ، ص١٨١.

(2) Travis L.Frampton, Op.Cit., p1.

(**John Calvin**) في دعوة الناس إلى التحرر من سلطة الدين، ومن هنا بدأ التعامل مع النص الديني كبديل عن البابا أمام الناس[1]. وعن هذه المرحلة يمكن لنا أن نستعين بما قاله ريتشارد بوبكن (**Richard H.Popkin**): "**سادت الصراعات الدينية في القرن السابع عشر الميلادي، بين حروب الثلاثين عامًا لتحديد مصير أوروبا، وهل ستكون كاثوليكية أم بروتستانتية، والحرب الأهلية الإنجليزية والتوسع التركي في وسط أوروبا. تأثر الجميع بهذه التطورات السياسية والدينية سواء سبينوزا اليهودي أو غيرهم من أنصار مارتن لوثر...**"[2]. إنَّ الحركة الإصلاحية البروتستانتية، في تأكيدها على المعنى التاريخي للنصوص المقدسة، قدمت شروحًا وتفسيرات عقلية لمسائل مثل التجلي الإلهي والنبوة، واستخدموا في سبيل ذلك أدلةً وبراهين تاريخية ضد الكتاب المقدس من أجل الرد على الهجوم الكاثوليكي الأرثوذكسي الموجه إليها[3].

ولكن الدور الأبرز في التأثير على النقد التاريخي وظهوره، خصوصًا في مجال دراسات العهد القديم، كان الدور الذي لعبته الحركة الأدبية الرومانسية الأوروبية الحديثة في بدايات القرن التاسع عشر. لقد أسهمت هذه الحركة في تشكيل الوعي القومي بالتاريخ بوصفه علمًا مميزًا يسهم في تكوين الشعور الوطني للشعوب من خلال إلقاء الضوء على جذورها وموقعها بالنسبة إلى تاريخ العالم[4]. لقد أسهمت الحركة الرومانسية الأوروبية الحديثة في ترسيخ أدوات النقد التاريخي الحديث، كما ظهرت آثارها أيضًا في علم الحضارة الذي فرَّق بين العلم والأسطورة، وبين المصادر

---

(1) John D.Levenson, The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism, Jews and Christians in Biblical Studies, Westminster John Knox press, 1993, p1-2.

(2) Travis L.Frampton, Op.Cit., p23.

(3) Ibid., p24.

(٤) د. وائل غالي: تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ص٦٥.

التاريخية والمصادر الخرافية. لقد فتحت الحركة الرومانسية الأوروبية الحديثة الطريق أمام نقد تاريخي يتسم بالصرامة مستندًا إلى أسس منهجية جديدة[١].

ثانيًا: ارتباط نظرية المصادر بمدرسة النقد التاريخي

كان النقد المصدري يعد أحد المناهج التاريخية في دراسة نص العهد القديم، خصوصًا التوراة، مثله في ذلك مثل النقد الشكلي وما يُعرف بنقد تاريخ التقاليد، وهي المناهج التي تؤكد على الخلفية الأدبية أو التاريخية مع أهمية تتبع جذور النص وأصوله وتطوره عبر الزمن[٢]. إذن فوجه الاقتراب بين النقد المصدري والنقد التاريخي كون النقد المصدري لا يكتفي فقط بشكل النص من حيث الأسلوب وبنية النص بعيدًا عن البيئة أو الظروف التي أثرت على كاتب النص، بل يتعدى ذلك إلى دراسة الظروف والملابسات والأحداث التاريخية المختلفة وتطوراتها ومدى إسهامها في إفراز المنتج الموجود بين أيدينا في صورة النص[٣].

وكما ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الثاني من الدراسة فإنَّ فلهاوزن استطاع في دراساته وبحوثه الربط بين التحليل الأدبي للمصادر والتاريخ الديني لبني إسرائيل. حيث تمكن فلهاوزن من البرهنة على أنَّ أي مصدر من المصادر التي تألفت منها التوراة يحمل السمات الأدبية الخاصة بكاتبه والعصر الذي عاش فيه وتأثر بأحداثه. ورأى أنَّ المصدرين اليهوي (J) والإلوهيمي (E) يعودان إلى **"العصر الذهبي للأدب العبري"**، أي بين القرنين العاشر والثامن قبل الميلاد. بينما المصدر التثنوي (D) يعود إلى عصر ياشياهو وإصلاحاته، في حين يعود المصدر الكهنوتي (P) إلى ما بعد السبي، وهو النموذج الذي يوضح كيف **"استطاع اليهود تحت قيادة عزرا إعادة ترتيب**

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٥-٦٦ .

(2) Steven L. McKenzie, Stephen R. Haynes, Op.Cit., p7.

(3) Ibid, p7-8.

مجتمعهم المقدس"[1]. لقد افترضت نظرية المصادر أنَّ مؤلفي المصادر كان كل واحد منهم يكتب قصةً متواصلةً ومستمرةً حول أصول التاريخ المبكر لبني إسرائيل بما يتلاءم مع أفكاره القومية والدينية والأخلاقية، أي أنَّ مؤلفي المصادر كانوا مؤرخين لهم نزعات وميول خاصة. وفي مرحلة لاحقة دعَّم فون راد وشجع الرأي القائل بأنَّ المصدر اليهوي نتاج فترة "**الازدهار والتنوير**" في حكم سليمان مكنته من الاتصال والانفتاح على النظام المصري والمدن الكنعانية التي غزاها داود وسليمان؛ وبالتالي يتجاوز فون راد بتاريخ المصدر اليهوي ذلك التاريخ الذي افترضته نظرية المصادر ليقول إنه أقدم من هذا التاريخ بكثير، حيث إنَّ مصر أو أية حضارة أخرى قديمة لم يكن لديها "**الحس التاريخي**" الذي يؤهلها لإنتاج أعمال تاريخية، وكتب يقول: "**يوجد فقط شعبان تميزا بكتابة التاريخ: اليونانيون وقبلهم بزمن بنو إسرائيل**".

بل وافترض فون راد تفسيرات ثلاثة حول المصدر اليهوي: امتلاك إسرائيل القديمة الحس التاريخي المتفرد، وموهبتها في عرض القصص، وإيمانها بسيطرة الإله على التاريخ[2]. ولكن التفسيرات التي أوردها فون راد حول ظاهرة المصدر اليهوي مبنية على افتراضات تتحدث مسبقًا عن تاريخ قديم للمصدر اليهوي، لا يوجد ما يؤكدها أو يبرهن عليها. إذن فثمة نتيجة يجب الخروج بها تتمثل في أنَّ القول بتاريخية المصدر اليهوي، وافتراض كونه مؤرخًا لامعًا وعبقريًا، بل إنه أقدم المؤرخين، جاء بما لم يأت به غيره، هو أمر يقوم على الافتراض بدون دليل علمي واضح.

وقد ذكرنا في الفصل الثالث من الباب الثاني الدور الذي أسهم به آيسفلت في إبراز الدور المهم لنظرية المصادر في إعادة بناء التاريخ القديم لبني إسرائيل، ومن ثمَّ التأكيد على القيمة التاريخية للمادة القديمة داخل أسفار التوراة، وإمكانية استعادة

(1) Aulikki Nahkola, Op.Cit., p14.

(2) R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch, Op.Cit., p47.

التاريخ الأصلي من خلال هذه المادة عن طريق حذف وشطب الإضافات التالية؛ حتى يتمكن المرء من الوقوف على النواة التاريخية في المادة القديمة.

من هنا بدأ الانطلاق نحو رؤيةٍ تاريخيةٍ جديدةٍ لمصادر التوراة بشكلٍ خاص، ومصادر العهد القديم بشكلٍ عام، دعمتها في ذلك ما توصلت إليه الأبحاث والدراسات في مجال الجغرافيا والإنثربولوجي، والاكتشافات الأثرية المهمة في منطقة الشرق الأدنى القديم، التي وفرت الكثير من المعلومات الجديدة حول تاريخ التوراة وتاريخ بني إسرائيل، مما كان له عظيم الأثر على فهم دارسي التوارة لتاريخ بني إسرائيل[1].

وجديرٌ بالذكر أنَّ اثنين من معاصري آيسفلت هما ف. ألبرايت (**W.F.Albright**) وألبريشت آلت (**Albrecht Alt**) كان لهما تأثيرٌ قوي على الدراسة التاريخية لنص التوراة على وجه الخصوص، ونص العهد القديم بشكلٍ عام. وستتعرض الدراسة للحديث عن هاتين الشخصيتين ودورهما في النقد التاريخي بشيءٍ من التفصيل.

ثالثًا: تطوير مدرسة النقد التاريخي

كان هناك ما يجمع بين آيسفلت وألبرايت وآلت وهو ضرورة الجمع بين النقد الشكلي والنقد المصدري، والفرضيات التي تدور حول القيمة التاريخية للمرويات التوراتية حول بعض الحوادث التاريخية. كما اشترك كل من ألبرايت وآلت، على الرغم من كون الأول أكثر محافظة والثاني أكثر ليبرالية، في الهدف المتمثل في "**إعادة تشكيل تاريخ بني إسرائيل القديم على أساس التقييم النقدي والتوفيق بين الدراسات التوراتية والأركيولوجية [الأثرية] المتعلقة بالشرق الأدنى**"[2]. وبالفعل توصل ألبرايت من

(1) Ibid., p46.

(٢) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٥-١٦؛ John Van Seters, Op.Cit., p50 .

خلال هذا المنهج، بعد سلسلةٍ كبيرةٍ من الدراسات التي شملت جميع الدراسات المتعلقة بالشرق الأدنى القديم تقريبًا، إلى قائمةٍ طويلة من فرضيات تاريخية تستند إلى التوفيق بين المادة التوراتية والمعلومات المتوفرة من المصادر غير التوراتية. وبالاستناد إلى هذه الفرضيات، تمكن ألبرايت من استنتاج أنَّ تاريخ بني إسرائيل القديم وما قبله قد تأكد بواسطة المعلومات الكثيرة التي وفرتها الدراسات الأثرية التي توفرت عن فلسطين ومصر وبلاد الرافدين وسوريا في الألف الثاني قبل الميلاد[1].

وقد لعب ألبرايت وآلت دورًا بارزًا في تطوير وتطبيق منهج النقد التاريخي على التوراة بشكلٍ خاص، والعهد القديم بشكل عام.

التوراة ومدرسة ألبرايت

تجلَّى تأثير أعمال ألبرايت من خلال ظهور ثلاث نظريات حول تاريخ أصول بني إسرائيل[2]:

١ - تحديد مرحلة تاريخية للآباء في سياق تاريخ الشرق الأدنى القديم.

٢- إثبات وتقديم الدليل على بطلان النظرة التطورية لأصول الديانة الإسرائيلية، والتأكيد على أصول التوحيد الإسرائيلي كما ورد في التعاليم الموسوية.

٣- التأكيد على أنَّ ما ترويه التوراة عن إسرائيل موحدة وغزوها لفلسطين، أيده ما نعرفه من معلومات عن تدمير المدن الكنعانية على يد الإسرائيليين البدو في العهد البرونزي المتأخر، مما أدَّى في مطلع العصر الحديدي الأول إلى اعتباره احتلالاً إسرائيليًا.

---

(١) توماس ل. طومبسون، المرجع نفسه، ص١٦ .

(٢) نفسه، ص١٧-١٩ .

ولقد أكد ألبرايت ومدرسته على تأثير بلاد الرافدين على التاريخ المبكر لبني إسرائيل، انطلاقًا من حقيقة أنَّ الآباء قد جاؤوا من بلاد الرافدين، وجلبوا معهم التراث الشرقي، وفي الوقت ذاته كانوا "أشباه بدو" لا يختلفون كثيرًا في معتقداتهم الدينية وممارساتهم الثقافية عن أقرانهم في بلاد الرافدين، مستعينًا في ذلك بالكثير من النصوص المسمارية، التي تمَّ اكتشافها في العديد من المواقع القديمة، مثل: ماري وأوجاريت ونوزي وغيرها من الأماكن في بلاد الرافدين[1].

تحدث ألبرايت عن وجود ملاحم قومية أقدم من المصادر المبكرة التي تحدثت عنها مدرسة النقد المصدري، على غرار تلك الملاحم الرائعة لبابل وأوجاريت، مع التأكيد على الأساطير الأوجاريتية والكنعانية على نحوٍ خاص، واعتبار القصائد الملحمية أفضل وأعظم مصدر لفهم تطور ديانة بني إسرائيل[2].

ولكن هذه النظريات التي وضعها ألبرايت لم تسلم من النقد، حيث واجهت انتقادات شديدة للعديد من النقاط التي أفرزتها على يد شخصيات مثل: م.ويبارت (**M.Weippert**) الذي قام بمراجعة نظريات ألبرايت مراجعة شاملة عام ١٩٦٧م وجي.م. ميلر (**J.M. Miller**) عام ١٩٧٧م. فحديث ألبرايت عن تاريخية التوراة كان بناءً على افتراض مسبق من جانبه بأنَّ كل ما تعرضه التوراة في حديثها عن الشعوب والأفراد هو أمر تؤكده الأسانيد التاريخية، وإن لم يكن "**فالأمر يتطلب دراسة إعادة تأويل الرواية التي فهم هو أنها تعرض التاريخ عبر ما هو في التحليل الأخير، مجرد قصة بما فيها من انحياز خيالي**"[3]. وفي وقائع مثل غزو كنعان لم تتوقف الرؤية التأويلية لألبرايت عند حد التعديل فقط، بل إنَّ تأكيده على تاريخية النص كان منحازًا لبعض الروايات، مثل يشوع١-٩، أمَّا غيرها من المواضع التي تتعرض للاستيطان

---

(١) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص١٧؛ John Van Seters, Op.Cit., p50 .

(2) John Van Seters, Op.Cit., p50-51.

(٣) توماس ل. طومبسون، المرجع السابق، ص١٩ .

الإسرائيلي في فلسطين مثل القضاة١، والخروج٢٤: ٣-٨، فلم تكن تلقى اهتمامًا من جانب ألبرايت، ولم تدخل ضمن التصور الذي وضعه للعرض التوراتي للغزو[1].

كان هذا التوجه المنحاز لدى ألبرايت لتأويل المرويات التوراتية له دورٌ كبيرٌ في وسم العديد من أعماله ودراساته بالسطحية المتعصبة والأصولية[2]. لقد أدَّت هذه السطحية وهذا التعصب في رؤية ألبرايت وتفسيره لمرويات العهد القديم إلى رفض نظرياته ضمنيًا، خصوصًا تلك التي تتعلق بالأصول البدوية للاستيطان الإسرائيلي في فلسطين، من جانب تلامذة له أمثال: جي.مندنهال **(G.E.Mendenhall)** وس.ج.دوجيوس **(C.H.J.de Geus)** وج.ت.لوك **(J.T.Luke)**[3].

ولكن النقد الأشد كان على يد توماس ل. طومبسون (**Thomas L. Thompson**) في مؤلفه الذي حمل عنوان "**The Historicity of the Patriarchal Narratives**" عام ١٩٧٤م وجون فان سيترز (**John Van Seters**) في مؤلفه بعنوان "**Abraham in History and Tradition**" عام ١٩٧٥م. لقد شكك كل من طومبسون وسيترز في جميع القصص المكررة في سفر التكوين حول الآباء، ففي بعض حالات التشابه بين العادات أو الأعراف الاجتماعية كان يُساء فهم النصوص المسمارية حتى يتم جعلها تكرارًا للنصوص الواردة في العهد القديم. وفي حالات أخرى كان يتم تفسير النصوص الواردة في العهد القديم بشكلٍ قسري لإيجاد علاقة تكرارية مع غيرها من نصوص الشرق الأدنى القديم. وفي العديد من الحالات كان هناك سردٌ لنماذج من التكرار في العادات وأسماء الأماكن، يعود بها ألبرايت ومدرسته إلى نصوص الألف الثاني قبل الميلاد، في حين أنها لا تكون صالحةً فقط إلاَّ للألف الأول

(١) نفسه، ص٢٠ .

(٢) نفسه، ص٢١ .

(٣) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص٢١-٢٢.

قبل الميلاد. لقد كان هذا النقد لمدرسة ألبرايت بمثابة انطلاقة نحو طرح تساؤلات جديدة حول تاريخية أحداث العهد القديم، مثل أحداث الخروج وقصص الغزو وأصول بني إسرائيل برؤية مختلفة عن تلك التي حاول ألبرايت تناولها بها. فبدلاً من البحث وراء الخلفية التاريخية والسياق التاريخي للأحداث السياسية، بدأت العودة مرةً أخرى إلى تناول القضايا ذات الطابع الأدبي. فنجد أنَّ **فرانك كروس** على سبيل المثال أخذ فكرة ألبرايت حول الملاحم القومية، وقال إنَّ ثمة سلسلةً من القصائد الملحمية سبقت ظهور المصدرين اليهوي والإلوهيمي، وهو الأمر الذي لا يوجد ما يبرهن عليه أو يدعمه[1].

التوراة ومدرسة آلت

في الوقت الذي انشغل فيه ألبرايت بإعادة رسم تصور لتاريخ بني إسرائيل القديم في الإطار الواسع للشرق الأدنى القديم، اهتم آلت وركز على إثبات الأصول التاريخية والسمات الخاصة بعهد القضاة حتى ظهور الملكية ، مستعيناً في ذلك بالاكتشافات الأثرية الحديثة[2]. ولم يقف الاختلاف بين ألبرايت وآلت عند هذا الحد فحسب، بل تجاوزه ليصل إلى اختلاف من حيث المنهج المستخدم، فبينما ركز ألبرايت على التوفيق بين المرويات التوراتية والشرق الأدنى القديم، ركز آلت على تناقض روايات العهد القديم مع السياق الكنعاني لإسرائيل كأداة رئيسية وفاعلة في اكتشاف تاريخ إسرائيل القديم[3].

في البداية ميز آلت بين المظاهر الكنعانية والمظاهر الإسرائيلية في نصوص التوراة، اعتمادًا على مدى قربها أو بعدها عما ورد في اللوحات المسمارية. واستطاع القول إنَّ

---

(1) John Van Seters, Op.Cit., p53.

(٢) توماس ل. طومبسون، مرجع سابق، ص٢٧، ص٥٧ .

(٣) المرجع نفسه، ص٢٧.

أصول معظم مظاهر المجتمع الإسرائيلي انعكست بشكل متميز في المظاهر الإسرائيلية للروايات مثل "إله الآباء" والوصايا العشر، أمَّا التقاليد المشتركة بين إسرائيل وباقي الشرق الأدنى القديم فقد اعتبرها آلت كنعانية الأصل. وتوصل إلى القول إنَّ هناك نتاجًا إسرائيليًا أصليًا، ونتاجًا كنعانيًا تبنته إسرائيل لاحقًا بعد الاستقرار في فلسطين. اندمج كلاهما فيما بعد في سياق اندماج إسرائيل في العالم الكنعاني في عهد الملكية[1]. أي أنَّ فكرة التناقض الكنعاني الإسرائيلي كانت نقطة الانطلاقة والأساس القوي الذي استند إليه آلت في نظرياته، وهو الأمر الذي تعرض لكثير من النقد فيما بعد[2].

* * *

(١) نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) نفسه، ص٢٨-٣٠.

الباب الثالث

تطبيق اتجاهات نقد العهد القديم على سفري صموئيل الأول والثاني

تمهيد

مدخل لسفري صموئيل الأول والثاني

يأتي سفرا صموئيل الأول والثاني في بداية القسم الثاني من العهد القديم ضمن ما يُعرف بأسفار "الأنبياء الأوائل"، وهو القسم الذي يبدأ من سفر يشوع حتى سفري الملوك الأول والثاني. ويرى البعض أنَّ السفرين في أصلهما كانا عبارة عن سفر واحد ضمن الكتاب المقدس العبري، إلاَّ أنَّ الترجمة السبعينية قسمت السفر إلى سفرين، وكانت تطلق على أسفار صموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني "سفري **الملوك الأول والثاني**"[1]. وقد ظل تقسيم السفرين حسب الترجمة السبعينية ساريًا فيما بعد. وكان جيروم أول من أطلق تسمية صموئيل على السفرين في ترجمته اللاتينية للعهد القديم المعروفة بالفولجاتا[2]. وقد جاءت تسمية سفري صموئيل الأول والثاني على اسم الشخصية الرئيسية التي ظهرت في الأصحاحات الأولى من سفر صموئيل الأول، وهي شخصية صموئيل: كاهنًا في الأصحاح الثالث من صموئيل الأول، وقاضيًا له شخصيته وأهميته في الأصحاح السابع من السفر ذاته، ونبيًا في الأصحاحات ٨-٢٨ من السفر، في حين لم يظهر مطلقًا طوال سفر صموئيل الثاني. وينسب التلمود تأليف السفرين إلى صموئيل نفسه، وهو الأمر الذي لم يقبله

---

(1) David F.Payne, I&II Samuel, The Daily study Bible Series, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox press, 1982, p1.

(2) Thomas L. Constable, Notes on 1Samuel, 2004, URL: http://www.Soniclight.com, cited in April 2006.

نقاد العهد القديم؛ لأنَّ صموئيل مات قبل أن تنتهي نصف الأحداث الواردة في سفره[1]. ويمثل صموئيل تلك الشخصية التي أوجدت الوحدة القومية وأسست الملكية على الرغم من عدم حماسه للنظام الملكي على حد تعبير الأصحاح السادس من سفر صموئيل الأول[2].

يشكل سفرا صموئيل الأول والثاني مع أسفار يشوع والقضاة والملوك كما ذكرنا ما يُعرف بأسفار "الأنبياء الأوائل". وقد ظهر تعبير "الأنبياء الأوائل" مرتين في العهد القديم (زكريا١: ٤ "אַל תִּהְיוּ כַּאֲבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר קָרְאוּ אֲלֵיהֶם **הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים** לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שׁוּבוּ נָא מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וּמַעַלְלֵיכֶם הָרָעִים וְלֹא שָׁמְעוּ וְלֹא הִקְשִׁיבוּ אֵלַי נְאֻם יְהוָה: لاَ تَكُونُوا كَآبَائِكُمُ الَّذِينَ نَادَاهُمُ **الأَنْبِيَاءُ الأَوَّلُونَ**: هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: ارْجِعُوا عَنْ طُرُقِكُمُ الشِّرِّيرَةِ وَعَنْ أَعْمَالِكُمُ الشِّرِّيرَةِ. فَلَمْ يَسْمَعُوا وَلَمْ يُصْغُوا إِلَيَّ يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ"/ زكريا٧:٧ "הֲלוֹא אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר קָרָא יְהוָה בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים בִּהְיוֹת יְרוּשָׁלִַם יֹשֶׁבֶת וּשְׁלֵוָה וְעָרֶיהָ סְבִיבֹתֶיהָ וְהַנֶּגֶב וְהַשְּׁפֵלָה יֹשֵׁב: أَلَيْسَ هَذَا هُوَ الْكَلاَمُ الَّذِي نَادَى بِهِ الرَّبُّ عَنْ يَدِ **الأَنْبِيَاءِ الأَوَّلِينَ** حِينَ كَانَتْ أُورُشَلِيمُ مَعْمُورَةً وَمُسْتَرِيحَةً وَمُدُنُهَا حَوْلَهَا وَالْجَنُوبُ وَالسَّهْلُ مَعْمُورَيْنِ؟").

وقد ظهر هذا التعبير هنا للإشارة إلى أنبياء ما قبل السبي، أمَّا استخدام المصطلح في إطار قوننة النص العبري أو ما يُعرف بالقانون العبري فقد جاء في مرحلةٍ متأخرة[3].

(١) د.محمد خليفة حسن: مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، مرجع سابق، ص٧٢ .

(٢) د.محمد بحر عبد المجيد، مرجع سابق، ص٧٢ .

(3) R.P.Gordon, 1&2 Samuel, Continuum International publishing Group, 1984, p14.

كما أنَّ وضع سفري صموئيل الأول والثاني ضمن سلسلة كبيرة من الأسفار التي اعتاد العلماء تسميتها بـ"**الأسفار التاريخية**" التي تبدأ بسفر يشوع مرورًا بالقضاة وصموئيل الأول والثاني وصولاً إلى الملوك الأول والثاني، يجعل من السفرين حلقةً مهمةً في سياق القصة الكاملة للتاريخ التي يسردها العهد القديم، بدءًا بقصة الخلق الأولى في سفر التكوين وانتهاءً بالسبي البابلي في سفري الملوك[1]. بل يمكن القول وبحق إنَّ سفري صموئيل الأول والثاني يمثلان الحلقة الأهم ضمن هذا السياق التاريخي، حيث يمثلان أهم مرحلة في تاريخ بني إسرائيل على المستوى القومي، والانتقال من مرحلة القبلية إلى مرحلة الملكية، التي تعتبر أهم المراحل التاريخية التي مرت بها جماعة بني إسرائيل على مر تاريخها.

من هنا جاء الإطار العام لمادة سفري صموئيل الأول والثاني بمثابة الرابط بين هذه المراحل التاريخية في حياة بني إسرائيل، فنجد الأصحاحات ١-٧ من صموئيل الأول تتعرض لنهاية عصر القضاة، خصوصًا أنَّ صموئيل نفسه يمثل آخر قضاة بني إسرائيل. ثم تأتي الأصحاحات ٨-١٢ من السفر ذاته لتتحول إلى مرحلة الملكية. ومن هنا يكمل السفران الحديث عن شخصيات محورية في تاريخ بني إسرائيل على المستوى القومي: شاؤول (صموئيل الأول١٣-٣١)، داود (صموئيل الثاني١-٢٤). يعد شاؤول أول ملك في تاريخ بني إسرائيل، والذي ما لبث أن طاله الغضب الإلهي، ليقرر الرب بعدها نقل العرش إلى داود[2].

وعلى المستوى الديني ترجع أهمية سفري صموئيل الأول والثاني إلى أنهما يمثلان بداية تبلور فكرة النبوة في بني إسرائيل على نحوٍ واضح، كما يتحدد خلالهما صفات النبي من زعامةٍ سياسيةٍ ودينيةٍ تعد امتدادًا لزعامة القضاة، وإن كانت لا تهدف بشكلٍ

(1) David F.Payne, I&II Samuel, Op.Cit., p1-2.

(٢) د. محمد بحر عبد المجيد، مرجع سابق، ص٧٣ .

مباشر للوصول إلى الحكم، بل تبقى تدير الحكم من وراء ستار، بينما الحاكم يكون ملكًا يجلس على العرش ويبايعه الناس بأوامر من هذا النبي[1].

إذن يمثل سفرا صموئيل الأول والثاني انطلاقةً للدور السياسي والاجتماعي للأنبياء في بني إسرائيل. وقد كان صموئيل خير مثال على من يتحمل هذا الدور قاضيًا ونبيًا وكاهنًا[2].

* * *

(١) د.حسن ظاظا، مرجع سابق، ص٤٠؛.

אלחנן רובינשטיין: מבוא למקרא، חלק ראשון، המודיע، ירושלים، 1977, עמ" 164.

(٢) د.حسن ظاظا، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الفصل الأول

النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني

تحدثنا عن مدرسة النقد النصي وضرورة أن يكون الناقد النصي، فضلاً عن معرفته باللغات، مُلمًا بالكثير من المعلومات والمعرفة حول المخطوطات والشواهد النصية الأخرى والسمات الأدبية التي تميز كل نصٍ وكاتبه. وعلى الرغم من أهمية توافر هذه الأدوات لدى الناقد النصي حتى يستطيع القيام بمهمته، إلاَّ أنها تمثل صعوبةً كبيرةً بالنسبة إليه على مستوى الكم، حيث الكم الهائل من المخطوطات والشواهد النصية المتوافرة، ومن حيث المضمون على مستوى طبيعة البيئة التي احتضنت النص، والسمات المميزة للكاتب، وتأثير بيئته الثقافية في إنتاجه. ولا بد من التوضيح بأنَّ الهدف من النقد النصي لا يعني بالضرورة جعل الباحث ناقدًا نصيًا، بل جعل الباحث حذرًا عند التعامل مع نصوص العهد القديم من خلال طرحه تساؤلات على شاكلة: كيف كُتب النص؟ وكيف تمَّ الحفاظ عليه؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتماد على نصوص العهد القديم؟ وكيف يمكن معالجة الصعوبات على مستوى النص؟

ونظرًا إلى الأهمية الكبيرة لسفري صموئيل الأول والثاني فقد حظيا بالكثير من الدراسة من جانب علماء العهد القديم، خصوصًا على مستوى النص، ساعدهم في ذلك وجود العديد من الشواهد النصية الأخرى غير النص الماسوري، التي تتناول

الحديث عن سفري صموئيل الأول والثاني، ومنها: الترجمة السبعينية التي تمَّ الحفاظ عليها في ثلاثة شواهد نصية رئيسية مهمة، وهي:

١- (The Codex Vaticanus (LXX^B)

٢- (The Codex Alexandrinus (LXX^A)

٣- (The Lucianic Manuscripts (LXX^L)

بالإضافة إلى النص اللاتيني القديم (**The Old Latin**) أو ما يُرمز إليه بالرمز (**OL**)، والفولجاتا اللاتينية أو ما يرمز إليها بالرمز(**Vulg**)[1]. لقد استخدم علماء العهد القديم هذه الشواهد النصية لسفري صموئيل، بالإضافة إلى مخطوطات كهوف قمران في مرحلةٍ حديثة؛ لتصحيح ما لحق بالنص الماسوري من فسادٍ وخلل. وفيما يلي توضيح لبعض مظاهر النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني من خلال استعراض تاريخ النقد النصي للسفرين قبل وبعد اكتشاف مخطوطات كهوف قمران، ثم استعراض بعض النماذج التطبيقية للنقد النصي لمادة السفرين.

تاريخ النقد النصي لسفري صموئيل الأول قبل وبعد اكتشاف مخطوطات كهوف قمران

كانت أولى المحاولات في هذا الإطار هي تلك المحاولة التي قام بها أوتو ثنيوس (**Otto Thenius**) عام ١٨٤٢م في دراسته التي حملت عنوان "**Die Bucher Samuelis**" أو "سفرا صموئيل" لتصحيح النص الماسوري لسفري صموئيل الأول والثاني. لقد استخدم ثنيوس الترجمة السبعينية لتصحيح النص في أكثر من موضع رأى فيه حدوث خلل في النص الماسوري. ثم تأتي دراسة فلهاوزن بعنوان "**Die Text der Bucher Samuelis untersucht**" أو "**دراسة نص سفري صموئيل**" عام ١٨٧١م حيث قام بمقارنة النص الماسوري مع الترجمة السبعينية بالإضافة إلى باقي الشواهد

(1) David Toshio Tsumura, The First Book of Samuel, The New International Commentary on the Old Testament, 2007, p2.

النصية الأخرى للسفرين ليضع الخطوط العريضة للدراسات التالية في مجال النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني أمام علماء أمثال: **S.R.Driver** (عام ١٨٩٠م)**K.Budde** (عام ١٨٩٤م) **H.P.Smith** (عام ١٨٩٩م) **E.P.Dhorme** (عام ١٩١٠م) [١]. وقد واجه النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني في حينه انتقادات واسعة، والعديد من التساؤلات حول احتمالات أن تكون الترجمة السبعينية لسفري صموئيل الأول والثاني تعكس تفاصيل أكثر وضوحًا من النص الماسوري[٢].

ومع اكتشاف مخطوطات كهوف قمران بدأت بالفعل ثورةٌ حقيقيةٌ في مجال الدراسة النصية لسفري صموئيل الأول والثاني، حيث إنَّ هذه النصوص المكتشفة تعد أقدم من أي نص ماسوري موجود بها لا يقل عن ألف سنة[٣]. وقد تمَّ اكتشاف أكثر من نص يتعلق بسفري صموئيل الأول والثاني[٤]:

١- النص الذي يحمل اسم (**Qsam^{a}**٤): أي المخطوط الأول الذي تمَّ العثور عليه في الكهف رقم٤. ويشتمل هذا المخطوط على أجزاء من معظم سفري صموئيل الأول والثاني. يعود تاريخ هذا المخطوط إلى الفترة بين ٥٠-٢٥ قبل الميلاد.

٢- النص الذي يحمل اسم (**Qsam^{b}**٤): أي المخطوط الثاني الذي تمَّ العثور عليه في الكهف رقم٤. ويشتمل هذا المخطوط على أجزاء من قسم صغير من صموئيل الأول تضم (الأصحاح١٦: ١-١١/ الأصحاح١٩: ١٠-١٧/ الأصحاح٢١: ٣-١٠/ الأصحاح٢٣: ٧-١٧). ويرى بعض العلماء أنَّ هذه الفقرات تمثل أقدم نص للعهد القديم عُثر عليه في قمران، وتمَّ التأريخ لها في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد.

---

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p3.
(2) Ibid, p3-4.
(3) Ibid, p4.
(4) Ibid, p4-5.

٣- النص الذي يحمل اسم (Qsam[c]٤): أي المخطوط الثالث الذي تمَّ العثور عليه في الكهف رقم٤. ويشتمل هذا المخطوط على أجزاء صغيرة من سفر (صموئيل الأول٢٥: ٣٠-٣٢/ صموئيل الثاني١٤: ٧-٢١/ ١٤: ٢٢-١٥: ٤/ ١٥: ٤-١٥). وقد تمَّ التأريخ لهذه الفقرات في بدايات القرن الأول قبل الميلاد.

وتوصل علماء أمثال كروس إلى وجود اختلافات كبيرة بين هذه المادة التي عُثر عليها في كهوف قمران ومادة السفرين كما وردت في النص الماسوري، في حين أنها تقترب كثيرًا من مادة السفرين في نسخة الترجمة السبعينية، خصوصًا نسخة (LXX[L])، التي رأى الكثيرون من العلماء أنها قد اعتمدت على مخطوط (Qsam[a]٤)[(١)]. كما رأى ب.ك.مكارثار (P.K.McCarter) أنَّ النص الماسوري الخاص بسفري صموئيل الأول والثاني يميل إلى الاختصار، بينما النص القمراني يميل إلى التوسع والإسهاب[(٢)].

نماذج تطبيقية على النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني

من خلال الدراسة التحليلية لسفري صموئيل الأول والثاني نلاحظ وجود اختلافات كثيرة بين النص الماسوري وباقي الشواهد النصية الأخرى. وفيما يلي عرض لأهم هذه الاختلافات على مستوى نص السفرين اعتمادًا على ما ورد في النص الماسوري وباقي الشواهد النصية كما وردت في نسخة **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. وقد آثرت تصنيف هذه الاختلافات على النحو التالي:

(أ) الخلط بين الكلمات المتشابهة صوتيًا:

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٨: ٢ "וַיֹּ֫אמֶר דָּוִד אֶל אָכִישׁ לָכֵן **אַתָּה** תֵדַע אֵת אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה עַבְדֶּךָ וַיֹּ֫אמֶר אָכִישׁ אֶל דָּוִד לָכֵן שֹׁ֫מֵר לְרֹ֫אשִׁי אֲשִׂימְךָ

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p5.

(2) Ibid, p6.

כָּל הַיָּמִים: فَقَالَ دَاوُدُ لأَخِيشَ: لِذَلِكَ أَنْتَ سَتَعْلَمُ مَا يَفْعَلُ عَبْدُكَ فَقَالَ أَخِيشُ لِدَاوُدَ: لِذَلِكَ أَجْعَلُكَ حَارِسًا لِرَأْسِي كُلَّ الأَيَّامِ". فكلمة (**אַתָּה**) ترد على هذا النحو حسب النص الماسوري، في حين يتم تصويبها في النص السبعيني والبشيطا (**עַתָּה**)[1]. والسبب في ذلك الخلط يتمثل في التشابه الصوتي بين حرفي العين والألف.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٣: ٨ "וַיְשַׁמַּע שָׁאוּל אֶת כָּל הָעָם לַמִּלְחָמָה לָרֶדֶת קְעִילָה **לָצוּר** אֶל דָּוִד וְאֶל אֲנָשָׁיו: وَدَعَا شَاوُلُ جَمِيعَ الشَّعْبِ لِلْحَرْبِ لِلنُّزُولِ إِلَى قَعِيلَةَ لِمُحَاصَرَةِ دَاوُدَ وَرِجَالِهِ" حيث إن كلمة (**לָצוּר**) حسب النص الماسوري في أصلها (**לָצוּד**)[2].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٨: ٥ "וַתָּבֹא אֲרַם דַּמֶּשֶׂק לַעְזֹר לַהֲדַדְעֶזֶר מֶלֶךְ צוֹבָה וַיַּךְ דָּוִד **בַּאֲרָם** עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף אִישׁ: فَجَاءَ أَرَامُ دِمَشْقَ لِنَجْدَةِ هَدَدَ عَزَرَ مَلِكِ صُوبَةَ، فَضَرَبَ دَاوُدُ مِنْ أَرَامَ اثْنَيْنِ وَعِشْرِينَ أَلْفَ رَجُلٍ" فالكلمة حسب النص الماسوري ترد على صورة (**אֲרָם**) في حين ترد في نص البشيطا على صورة (**אֱדוֹם**) أي بوضع الدال مكان الراء وإضافة حرف الواو[3].

- ومن الأمثلة التي تبين الخلط بين الحروف المتشابهة على مستوى الصوت ذلك المثال الوارد في صموئيل الثاني١٢: ١٧ "וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ **עָלָיו** לַהֲקִימוֹ מִן הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא בָרָא אִתָּם לָחֶם: فَقَامَ شُيُوخُ بَيْتِهِ عَلَيْهِ لِيُقِيمُوهُ عَنِ الأَرْضِ فَلَمْ

(1) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p499.

(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p488.

(3) Ibid.,p517.

يَشَأْ، وَلَمْ يَأْكُلْ مَعَهُمْ خُبْزًا" فكلمة (עָלָיו) حسب النص الماسوري نجدها (אליו) حسب النص القمراني[1].

- ومن الأمثلة الأخرى التي تبين كيف يحدث الخطأ في النسخ أو في أصوات الهجاء أو في النطق:

١- صموئيل الأول٣٠:٣٠ "וְלַאֲשֶׁר בְּחָרְמָה וְלַאֲשֶׁר בְּבוֹר-עָשָׁן וְלַאֲשֶׁר בַּעֲתָךְ وَإِلَى الَّذِينَ فِي حُرْمَةَ وَالَّذِينَ فِي كُورَ عَاشَانَ وَالَّذِينَ فِي عَتَاكَ" فهذه الكلمة ترد حسب النص الماسوري كما سبق في حين ترد حسب الترجوم الآرامي بحرف الكاف بدلاً من حرف الباء لتكون "בְּכוֹר-עָשָׁן"[2].

٢- صموئيل الثاني١٤: ٣٠ "וַיֹּאמֶר אֶל-עֲבָדָיו רְאוּ חֶלְקַת יוֹאָב אֶל יָדִי וְלוֹ שָׁם שְׂעֹרִים לְכוּ והוצתיה בָאֵשׁ וַיַּצִּתוּ עַבְדֵי אַבְשָׁלוֹם אֶת הַחֶלְקָה בָּאֵשׁ: فَقَالَ لِعَبِيدِهِ: انْظُرُوا حَقْلَةَ يُوآبَ بِجَانِبِي وَلَهُ هُنَاكَ شَعِيرٌ. اذْهَبُوا وَأَحْرِقُوهُ بِالنَّارِ. فَأَحْرَقَ عَبِيدُ أَبْشَالُومَ الْحَقْلَةَ بِالنَّارِ" ترد الكلمة بهذه الصورة حسب النص الماسوري في حين أنها ترد في النص القمراني بالياء بدلاً من الواو "יהוצתיה"[3].

(ب) اختلافات نصية بإضافة كلمة أو كلمات أو حروف

- المثال الوارد في سفر صموئيل الأول٢: ١٦ "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאִישׁ קַטֵּר יַקְטִירוּן כַּיּוֹם הַחֵלֶב וְקַח-לְךָ כַּאֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשֶׁךָ וְאָמַר לוֹ כִּי עַתָּה תִתֵּן--וְאִם-לֹא לָקַחְתִּי בְחָזְקָה: فَيَقُولُ لَهُ الرَّجُلُ: لِيُحْرِقُوا أَوَّلاً الشَّحْمَ ثُمَّ خُذْ مَا تَشْتَهِيهِ نَفْسُكَ» فَيَقُولُ لَهُ:«لاَ بَلِ الآنَ تُعْطِي وَإِلاَّ فَآخُذُ غَصْبًا" فالترجمة حسب النص الماسوري لكلمة "וְקַח-לְךָ כַּאֲשֶׁר" هي "خذ ما تشتهيه" بينما يرى النص السبعيني أنَّ

(1) Ibid, p523.
(2) Ibid., p502.
(3) Ibid, p530.

تصحيح هذه الكلمة "**וְקַח-לְךָ מכול אֲשֶׁר**" أي "وخذ من كل ما تشتهيه نفسك" وهي الكلمة الأكثر ملاءمة لسياق النص. أمَّا الكلمة الثانية فهي حسب النص الماسوري (**לוֹ כִּי**) بينما ترد في النص القمراني (Qsam[a] ٤) والسبعيني (**לֹא כִּי**)[١] وهي الكلمة الأصوب إلى حد كبير حسب سياق النص.

- المثال الوارد في سفر صموئيل الأول ٢: ٢٠ "וּבֵרַךְ עֵלִי אֶת אֶלְקָנָה וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאָמַר יָשֵׂם יְהוָה לְךָ זֶרַע מִן הָאִשָּׁה הַזֹּאת תַּחַת הַשְּׁאֵלָה אֲשֶׁר שָׁאַל לַיהוָה **וְהָלְכוּ לִמְקוֹמוֹ**: وَبَارَكَ عَالِي أَلْقَانَةَ وَامْرَأَتَهُ وَقَالَ: يَجْعَلْ لَكَ الرَّبُّ نَسْلاً مِنْ هَذِهِ الْمَرْأَةِ بَدَلَ الْعَارِيَّةِ الَّتِي أَعَارَتْ لِلرَّبِّ. **وَذَهَبَا إِلَى مَكَانِهِمَا**". في هذا المثال نجد أنَّ كلمة "**וְהָלְכוּ לִמְקוֹמוֹ**" حسب النص الماسوري يغيرها النص السبعيني لتصبح"**וילך האיש**"[٢] بتغيير الصيغة الفعلية وإضافة كلمة جديدة، الأمر الذي لا يراه الباحث متفقًا على الإطلاق مع السياق، حيث إنه يغير من معنى الفقرة تمامًا.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢: ٢٢ "**וְעֵלִי זָקֵן מְאֹד** וְשָׁמַע אֵת כָּל-אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בָּנָיו לְכָל-יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר-יִשְׁכְּבוּן אֶת-הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: **وَشَاخَ عَالِي جِدًّا** وَسَمِعَ بِكُلِّ مَا عَمِلَهُ بَنُوهُ بِجَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَبِأَنَّهُمْ كَانُوا يُضَاجِعُونَ النِّسَاءَ الْمُجْتَمِعَاتِ فِي بَابِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ" فالنص الماسوري لم يتحدث عن سن عالي، بينما النص السبعيني ذكر ذلك فقال "**בן תשעים שנה**"، في حين لم تتعرض باقي الشواهد النصية لذكر مسألة عمر عالي، الأمر الذي قد يجعلنا نرجح عدم وجود العمر في النص الأصلي[٣].

(1) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p446.

(2) Ibid., p446.

(3) Ibid, p447.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٥: ٩ "וַיְהִי אַחֲרֵי **הֵסַבּוּ אֹתוֹ** וַתְּהִי יַד-יְהוָה בָּעִיר מְהוּמָה גְּדוֹלָה מְאֹד וַיַּךְ אֶת-אַנְשֵׁי הָעִיר מִקָּטֹן וְעַד-גָּדוֹל וַיִּשָּׂתְרוּ לָהֶם עפלים: وَكَانَ بَعْدَمَا **نَقَلُوهُ** أَنَّ يَدَ الرَّبِّ كَانَتْ عَلَى الْمَدِينَةِ بِاضْطِرَابٍ عَظِيمٍ جِدًّا وَضَرَبَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ مِنَ الصَّغِيرِ إِلَى الْكَبِيرِ وَنَفَرَتْ لَهُمُ الْبَوَاسِيرُ" حيث يضيف النص السبعيني كلمة "**הֵסַבּוּ אֹתוֹ גַּתָה: نقلوه إلى جت**" (١) وربما ذلك أقرب إلى دقة المعنى من النص الماسوري.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٥: ١٠ "וַיְשַׁלְּחוּ אֶת-**אֲרוֹן הָאֱלֹהִים** עֶקְרוֹן וַיְהִי כְּבוֹא אֲרוֹן הָאֱלֹהִים עֶקְרוֹן וַיִּזְעֲקוּ הָעֶקְרֹנִים לֵאמֹר הֵסַבּוּ אֵלַי אֶת-אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לַהֲמִיתֵנִי וְאֶת-עַמִּי: فَأَرْسَلُوا **تَابُوتَ الرب** إِلَى عَقْرُونَ وَكَانَ لَمَّا دَخَلَ تَابُوتُ اللهِ إِلَى عَقْرُونَ أَنَّهُ صَرَخَ الْعَقْرُونِيُّونَ: «قَدْ نَقَلُوا إِلَيْنَا تَابُوتَ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ لِيُمِيتُونَا نَحْنُ وَشَعْبَنَا!". يصحح النص السبعيني كلمة "**אֲרוֹן הָאֱלֹהִים**" أي "**تابوت الرب**" لتكون حسب النص السبعيني " **אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** " أي "**تابوت إله إسرائيل**"(٢).

- المثال الوارد في صموئيل الأول٧: ١ "וַיָּבֹאוּ אַנְשֵׁי קִרְיַת יְעָרִים וַיַּעֲלוּ אֶת-אֲרוֹן יְהוָה וַיָּבִאוּ אֹתוֹ אֶל-בֵּית אֲבִינָדָב **בַּגִּבְעָה** וְאֶת-אֶלְעָזָר בְּנוֹ קִדְּשׁוּ לִשְׁמֹר אֶת-אֲרוֹן יְהוָה: فَجَاءَ أَهْلُ قَرْيَةِ يَعَارِيمَ واصعدوا تَابُوتَ الرَّبِّ وَأَدْخَلُوهُ إِلَى بَيْتِ أَبِينَادَابَ **فِي الأَكَمَةِ** وَقَدَّسُوا أَلِعَازَارَ ابْنَهُ لأَجْلِ حِرَاسَةِ تَابُوتِ الرَّبِّ". نجد أنَّ الترجوم الآرامي والبشيطا يضيفان إلى هذه الكلمة الأداة "**אשר**" لتصبح الكلمة "**אשר בַּגִּבְעָה**"(٣).

---

(1) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p451.

(2) Ibid., p452.

(3) Ibid., p454.

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٣: ٨ "וַיּוֹחֶל שִׁבְעַת יָמִים לַמּוֹעֵד **אֲשֶׁר שְׁמוּאֵל** וְלֹא־בָא שְׁמוּאֵל הַגִּלְגָּל וַיָּפֶץ הָעָם מֵעָלָיו: فَمَكَثَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ حَسَبَ مِيعَادِ صَمُوئِيلَ وَلَمْ يَأْتِ صَمُوئِيلُ إِلَى الْجِلْجَالِ، وَالشَّعْبُ تَفَرَّقَ عَنْهُ". هناك اختلاف واضح بين مختلف الشواهد النصية حول هذه الكلمة: حسب الترجمة اللاتينية القديمة "**אֲשֶׁר אמר שְׁמוּאֵל**" بينما حسب الترجوم الآرامي "**אֲשֶׁר שׂם שְׁמוּאֵל**"(١).

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٥: ٢٧ "וַיִּסֹּב שְׁמוּאֵל לָלֶכֶת **וַיַּחֲזֵק** בִּכְנַף מְעִילוֹ וַיִּקָּרַע: وَدَارَ صَمُوئِيلُ لِيَمْضِيَ **فَأَمْسَكَ** بِذَيْلِ جُبَّتِهِ فَانْمَزَقَ" فالكلمة حسب النص الماسوري والفولجاتا ترد بهذا الشكل بينما حسب النص القمراني ($Qsam^a$٤) والنص السبعيني يضاف إليها الاسم (**שאול**) لتصبح الكلمة (**וַיַּחֲזֵק שאול**)(٢).

- ومن الأمثلة المهمة التي نجد فيها قيام النص السبعيني بإضافة جمل توضيحية أو عبارات للتوضيح ذلك المثال الوارد في صموئيل الأول٢٣: ٢٥ "וַיֵּלֶךְ שָׁאוּל וַאֲנָשָׁיו לְ**בַקֵּשׁ** וַיַּגִּדוּ לְדָוִד וַיֵּרֶד הַסֶּלַע וַיֵּשֶׁב בְּמִדְבַּר מָעוֹן וַיִּשְׁמַע שָׁאוּל וַיִּרְדֹּף אַחֲרֵי דָוִד מִדְבַּר מָעוֹן: وَذَهَبَ شَاوُلُ وَرِجَالُهُ لِلتَّفْتِيشِ فَأَخْبَرُوا دَاوُدَ فَنَزَلَ إِلَى الصَّخْرِ وَأَقَامَ فِي بَرِّيَّةِ مَعُونٍ. فَلَمَّا سَمِعَ شَاوُلُ تَبعَ دَاوُدَ إِلَى بَرِّيَّةِ مَعُونٍ" حيث نجد النص السبعيني يضيف بعد الفعل الموضح بعاليه أداة المفعولية+ المفعول به (**את דָוִד**)(٣). وبالتالي يجب تغيير الترجمة في هذا النص لتكون "...وذهب شاؤول ورجاله للبحث عن داود...".

---

(1) Ibid., p465.

(2) Ibid., p471.

(3) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p489.

- ومن الأمثلة الأخرى التي نجد بعض الشواهد النصية الأخرى تضيف عليها مقارنة بالنص الماسوري ذلك المثال الوارد في صموئيل الأول٢٦: ٢١ "**וַיֹּאמֶר שָׁאוּל** חָטָאתִי שׁוּב בְּנִי דָוִד כִּי לֹא אָרַע לְךָ עוֹד תַּחַת אֲשֶׁר יָקְרָה נַפְשִׁי בְּעֵינֶיךָ הַיּוֹם הַזֶּה הִנֵּה הִסְכַּלְתִּי וָאֶשְׁגֶּה הַרְבֵּה מְאֹד: **فَقَالَ شَاوُلُ**: قَدْ أَخْطَأْتُ. اِرْجِعْ يَا ابْنِي دَاوُدُ لأَنِّي لاَ أُسِيءُ إِلَيْكَ بَعْدُ مِنْ أَجْلِ أَنَّ نَفْسِي كَانَتْ كَرِيمَةً فِي عَيْنَيْكَ الْيَوْمَ. هُوَ ذَا قَدْ حَمِقْتُ وَضَلَلْتُ كَثِيرًا جِدًّا" فنص البشيطا يضيف بعد العبارة المبينة في المثال السابق كلمة (**אֶל דָוִד**)[1] لتصبح الترجمة "فقال شاؤول إلى داود...".

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٧: ١١ "וְאִישׁ וְאִשָּׁה לֹא יְחַיֶּה דָוִד לְהָבִיא גַת לֵאמֹר פֶּן יַגִּדוּ עָלֵינוּ לֵאמֹר: כֹּה עָשָׂה דָוִד וְכֹה מִשְׁפָּטוֹ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר **יָשַׁב** בִּשְׂדֵה פְלִשְׁתִּים: فَلَمْ يَسْتَبْقِ دَاوُدُ رَجُلاً وَلاَ امْرَأَةً حَتَّى يَأْتِيَ إِلَى جَتَّ إِذْ قَالَ: لِئَلا يُخْبِرُوا عَنَّا قَائِلِينَ: هكَذَا فَعَلَ دَاوُدُ. وَهكَذَا عَادَتُهُ كُلَّ أَيَّامِ إِقَامَتِهِ فِي بِلاَدِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ" فالنص السبعيني ونص البشيطا يضيف بعد الفعل المبين في المثال السابق اسم (**דָוִד**)[2].

- المثال الوارد في صموئيل الأول ٢٨: ٢٠ "וַיְמַהֵר שָׁאוּל וַיִּפֹּל מְלֹא קוֹמָתוֹ אַרְצָה וַיִּרָא מְאֹד מִדִּבְרֵי שְׁמוּאֵל גַּם כֹּחַ לֹא הָיָה בוֹ כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם כָּל **הַיּוֹם** וְכָל הַלָּיְלָה: فَأَسْرَعَ شَاوُلُ وَسَقَطَ عَلَى طُولِهِ إِلَى الأَرْضِ وَخَافَ جِدًّا مِنْ كَلاَمِ صَمُوئِيلَ وَأَيْضًا لَمْ تَكُنْ فِيهِ قُوَّةٌ، لأَنَّهُ لَمْ يَأْكُلْ طَعَامًا **النَّهَارَ** كُلَّهُ وَاللَّيْلَ" فظرف الزمان حسب النص الماسوري في المثال السابق يرد وحده بدون أية

(1) Ibid., p496.
(2) Ibid., p497.

إضافات على صورة (**הַיּוֹם**) في حين يضيف النص السبعيني ونص البشيطا إليه كلمة (**ההוא**)[1].

- المثال الوارد في صموئيل الأول٣٠: ١٣ "וַיֹּאמֶר לוֹ דָוִד לְמִי אַתָּה וְאֵי מִזֶּה אָתָּה וַיֹּאמֶר נַעַר מִצְרִי אָנֹכִי עֶבֶד לְאִישׁ עֲמָלֵקִי וַיַּעַזְבֵנִי אֲדֹנִי כִּי חָלִיתִי הַיּוֹם **שְׁלֹשָׁה**: فَقَالَ لَهُ دَاوُدُ: لِمَنْ أَنْتَ وَمِنْ أَيْنَ أَنْتَ؟ فَقَالَ: أَنَا غُلاَمٌ مِصْرِيٌّ عَبْدٌ لِرَجُلٍ عَمَالِيقِيٍّ وَقَدْ تَرَكَنِي سَيِّدِي لأَنِّي مَرِضْتُ مُنْذُ **ثَلاَثَةٍ**" فالكلمة هنا حسب النص الماسوري (**שְׁלֹשָׁה**) بدون تمييز لماهية هذا الرقم في حين نجد أنَّ النص اللاتيني القديم يضيف إلى هذا الرقم كلمة (**ימים**) وهو الأقرب إلى الصواب[2].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٢:٢ "וַיַּעַל שָׁם דָּוִד וְגַם שְׁתֵּי נָשָׁיו אֲחִינֹעַם **הַיִּזְרְעֵלִית** וַאֲבִיגַיִל אֵשֶׁת נָבָל הַכַּרְמְלִי: فَصَعِدَ دَاوُدُ إِلَى هُنَاكَ هُوَ وَامْرَأَتَاهُ أَخِينُوعَمُ **الْيَزْرَعِيلِيَّةُ** وَأَبِيجَايِلُ امْرَأَةُ نَابَالَ الْكَرْمَلِيِّ" يصحح الترجوم الآرامي هذه الكلمة بإضافة حرف الألف بعد العين لتكون "**הַיִּזְרְעאלִית**"[3].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٣: ٢٣ "וְיוֹאָב וְכָל הַצָּבָא אֲשֶׁר אִתּוֹ בָּאוּ וַיַּגִּדוּ לְיוֹאָב לֵאמֹר בָּא אַבְנֵר בֶּן נֵר **אֶל הַמֶּלֶךְ** וַיְשַׁלְּחֵהוּ וַיֵּלֶךְ בְּשָׁלוֹם: وَجَاءَ يُوآبُ وَكُلُّ الْجَيْشِ الَّذِي مَعَهُ. فَأَخْبَرُوا يُوآبَ: قَدْ جَاءَ أَبْنَيْرُ بْنُ نَيْرٍ **إِلَى الْمَلِكِ** فَأَرْسَلَهُ فَذَهَبَ بِسَلاَمٍ" يصحح النص السبعيني هذه الكلمة بأن يضيف إليها الاسم داود لتكون الكلمة "**אֶל הַמֶּלֶךְ דוד**"[4].

(1) Ibid ., p499.

(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p501.

(3) Ibid., p505.

(4) Ibid., p509.

- المثال الوراد في صموئيل الثاني٧: ٢٨ "וְעַתָּה **אֲדֹנָי יְהוִה** אַתָּה הוּא הָאֱלֹהִים וּדְבָרֶיךָ יִהְיוּ אֱמֶת וַתְּדַבֵּר אֶל עַבְדְּךָ אֶת הַטּוֹבָה הַזֹּאת: وَالآنَ يَا سَيِّدِي **الرَّبَّ** أَنْتَ هُوَ اللهُ وَكَلاَمُكَ هُوَ حَقٌّ وَقَدْ كَلَّمْتَ عَبْدَكَ بِهذَا الْخَيْرِ" يضيف نص البشيطا والترجوم الآرامي إلى هذه الكلمة كلمة "**אֱלֹהִים**" لتكون " **אֲדֹנָי יְהוִה אֱלֹהִים**"[1].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٨: ٣ "וַיַּךְ דָּוִד אֶת **הֲדַדְעֶזֶר** בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ **בִּנְהַר**: وَضَرَبَ دَاوُدُ هَدَدَ عَزَرَ بْنَ رَحُوبَ مَلِكَ صُوبَةَ حِينَ ذَهَبَ لِيَرُدَّ سُلْطَتَهُ عِنْدَ نَهْرِ" يبين هذا المثال أكثر من نموذج جدير بالملاحظة على مستوى النقد النصي، فحسب النص الماسوري ترد الكلمة الأولى لفظة واحدة (**הֲדַדְעֶזֶר**) في حين نص الترجوم الفلسطيني يجعلها لفظتين (**הֲדַד עֶזֶר**)، بينما النص السبعيني والبشيطا يتفقان مع النص الماسوري. وتأتي كلمة (**בִּנְהַר**) عامة دون تمييز لها حسب النص الماسوري، في حين الأصل في ذلك أن يُضاف إليها كلمة (**פְּרָת**) وهو الأصح على مستوى سياق وترجمة النص[2].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني ١٢: ١ "וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת **נָתָן** אֶל דָּוִד וַיָּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר אֶחָת אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ: فَأَرْسَلَ الرَّبُّ نَاثَانَ إِلَى دَاوُدَ. فَجَاءَ إِلَيْهِ وَقَالَ لَهُ: كَانَ رَجُلاَنِ فِي مَدِينَةٍ وَاحِدَةٍ، وَاحِدٌ مِنْهُمَا غَنِيٌّ وَالآخَرُ فَقِيرٌ" ففي هذا المثال نجد أنه حسب النص الماسوري (**נָתָן**) في حين يضيف إليه النص السبعيني ونص البشيطا كلمة (**הנביא**)[3] لتصبح الترجمة بناء على ذلك "...فأرسل الرب ناتان النبي...".

(1) Ibid., p517.
(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p517.
(3) Ibid., p521.

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٢: ٩ "מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר יְהוָה לַעֲשׂוֹת הָרַע **בעינו** אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְּךָ לְאִשָּׁה וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן: لِمَاذَا احْتَقَرْتَ كَلاَمَ الرَّبِّ لِتَعْمَلَ الشَّرَّ فِي عَيْنَيْهِ؟ قَدْ قَتَلْتَ أُورِيَّا الْحِثِّيَّ بِالسَّيْفِ، وَأَخَذْتَ امْرَأَتَهُ لَكَ امْرَأَةً، وَإِيَّاهُ قَتَلْتَ بِسَيْفِ بَنِي عَمُّونَ" فالكلمة الواردة في هذا المثال جاءت حسب النص الماسوري (**בעינו**) في حين تغيرت في كل من نص البشيطا والترجوم الآرامي لتصبح (**בְּעֵינֵי אדני**)(١).

(جـ) اختلافات نصية بتغيير وزن الفعل أو تصريفه أو مشتقاته

- المثال الوارد في سفر صموئيل الأول٢: ٢٠ "וּבֵרַךְ עֵלִי אֶת אֶלְקָנָה וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאָמַר יָשֵׂם יְהוָה לְךָ זֶרַע מִן הָאִשָּׁה הַזֹּאת תַּחַת הַשְּׁאֵלָה אֲשֶׁר שָׁאַל לַיהוָה **וְהָלְכוּ לִמְקֹמוֹ**: وَبَارَكَ عَالِي أَلْقَانَةَ وَامْرَأَتَهُ وَقَالَ: يَجْعَلُ لَكَ الرَّبُّ نَسْلاً مِنْ هذِهِ الْمَرْأَةِ بَدَلَ الْعَارِيَّةِ الَّتِي أَعَارَتْ لِلرَّبِّ. وَذَهَبَا إِلَى مَكَانِهِمَا". في هذا المثال نجد أنَّ كلمة "**וְהָלְכוּ לִמְקֹמוֹ**" تُرجمت حسب النص الماسوري "**وَذَهَبَا إِلَى مَكَانِهِمَا**" وهو ما يختلف بعض الشيء مع النص العبري، حيث إنَّ الترجمة حسب النص كان يجب أن تكون "**وَذَهَبَا إِلَى مَكَانِهِ**" وهذه الترجمة غير مقبولة على الإطلاق حسب سياق النص الذي يتحدث عن ألقانة وزوجته حنة. من هنا فإنه من المعقول لنا قبول التصحيح الذي أورده نص الترجوم الآرامي ليكون النص العبري "**וְהָלְכוּ לִמְקוֹמָם: وذهبا إلى مكانهما**". في الوقت ذاته يتبين لنا أنَّ التصحيح الذي أورده النص السبعيني لا يتفق على الإطلاق مع السياق، حيث إنه يغير من المعنى تمامًا، فالكلمة حسب النص السبعيني تصبح "**וילך האיש**"(٢).

(1) Ibid., p523.

(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p446.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٨: ١٦ "וְאֶת-עַבְדֵיכֶם וְאֶת-שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֶת-בַּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת-חֲמוֹרֵיכֶם יִקָּח **וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ**: وَيَأْخُذُ عَبِيدَكُمْ وَجَوَارِيَكُمْ وَشُبَّانَكُمُ الْحِسَانَ وَحَمِيرَكُمْ **وَيَسْتَعْمِلُهُمْ لِشُغْلِهِ**" فالصيغة حسب النص الماسوري تأتي في صيغة المفرد في حين يصححها النص السبعيني لتكون في صيغة الجمع "**וְעָשׂוּ לִמְלַאכְתּוֹ**" والأرجح هنا النص الماسوري حسب السياق العام للإصحاح الذي يتحدث عن السمات العامة للملك الذي سيحكم بني إسرائيل، وما سيفعله بهم[1].

- المثال الوارد في صموئيل الأول ١٤: ٤٧ "וְשָׁאוּל לָכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּחֶם סָבִיב בְּכָל אֹיְבָיו בְּמוֹאָב וּבִבְנֵי עַמּוֹן וּבֶאֱדוֹם **וּבְמַלְכֵי** צוֹבָה וּבַפְּלִשְׁתִּים וּבְכֹל אֲשֶׁר יִפְנֶה יַרְשִׁיעַ: وَأَخَذَ شَاوُلُ الْمُلْكَ عَلَى إِسْرَائِيلَ وَحَارَبَ جَمِيعَ أَعْدَائِهِ حَوَالَيْهِ: مُوآبَ وَبَنِي عَمُّونَ وَأَدُومَ وَمُلُوكَ صُوبَةَ وَالْفِلِسْطِينِيِّينَ. وَحَيْثُمَا تَوَجَّهَ غَلَبَ" فالكلمة تأتي حسب النص الماسوري في صيغة الجمع المضاف، بينما تأتي حسب النص القمراني ($Qsam^{a}$٤) في صيغة المفرد (**וּבְמֶלֶךְ**) وفي البشيطا (**וּבְמַלְכוּת**)[2]. ونرجح هنا النص القمراني وذلك استنادًا إلى ورود الكلمة في صيغة المفرد (**מֶלֶךְ צוֹבָה**) في سفر صموئيل الثاني٨: ٣، ٥، ١٢، وفي سفر الملوك الأول١١: ٢٣، وفي سفر أخبار الأيام الأول١٨: ٣، ٥، ٩.

- المثال الوارد في صموئيل الأول ١٩: ٦ "וַיִּשְׁמַע שָׁאוּל בְּקוֹל יְהוֹנָתָן וַיִּשָּׁבַע שָׁאוּל חַי יְהוָה אִם **יוּמָת**: فَسَمِعَ شَاوُلُ لِصَوْتِ يُونَاثَانَ وَحَلَفَ شَاوُلُ: حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ لاَ يُقْتَلُ" فالمثال الوارد هنا هو صيغة فعلية في على وزن (**הופעל**) المبني

(1) Ibid., p456.

(2) Ibid., p469.

للمجهول في حين يصححه النص السبعيني والبشيطا ليكون (**ימות**) في صيغة المستقبل على الوزن البسيط[1].

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٩: ٢٠ "וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים לָקַחַת אֶת דָּוִד **וַיַּרְא** אֶת לַהֲקַת הַנְּבִיאִים נִבְּאִים וּשְׁמוּאֵל עֹמֵד נִצָּב עֲלֵיהֶם וַתְּהִי עַל מַלְאֲכֵי שָׁאוּל רוּחַ אֱלֹהִים וַיִּתְנַבְּאוּ גַּם הֵמָּה: فَأَرْسَلَ شَاوُلُ رُسُلاً لأَخْذِ دَاوُدَ وَلَمَّا **رَأى** جَمَاعَةَ الأَنْبِيَاءِ يَتَنَبَّؤُونَ وَصَمُوئِيلَ وَاقِفًا رَئِيسًا عَلَيْهِمْ كَانَ رُوحُ الرب عَلَى رُسُلِ شَاوُلَ فَتَنَبَّؤُوا هُمْ أَيْضًا" فالمثال الوارد هنا عبارة عن فعل في صيغة المفرد الغائب حسب النص الماسوري، في حين يصححه النص السبعيني والبشيطا والترجوم ليكون في صيغة الجمع الغائب (**וַיִּרְאוּ**)[2] وهو الأقرب إلى الصواب حسب سياق النص.

- المثال الوارد في صموئيل الأول ٢٤: ١٤ "כַּאֲשֶׁר יֹאמַר מְשַׁל **הַקַּדְמֹנִי מֵרְשָׁעִים** יֵצֵא רֶשַׁע וְיָדִי לֹא תִהְיֶה בָּךְ: كَمَا يَقُولُ مَثَلُ **الْقُدَمَاءِ: مِنَ الأَشْرَارِ** يَخْرُجُ شَرٌّ وَلكِنْ يَدِي لاَ تَكُونُ عَلَيْكَ" يرد المثال على هذا النحو في النص الماسوري والنص السبعيني والفولجاتا، في حين يرد في النص القمراني (٤ **Qsam^a**) (**הקדמניים מֵרְשָׁעִים**)[3]. ويبدو أنَّ ما حدث هنا نوع من حذف النهايات المتشابهة بين علامة الجمع لكلمة (**הקדמניים**) والكلمة التالية (**מֵרְשָׁעִים**).

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٤: ١٢ "וַיְצַו דָּוִד אֶת הַנְּעָרִים וַיַּהַרְגוּם וַיְקַצְּצוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם וַיִּתְלוּ עַל הַבְּרֵכָה בְּחֶבְרוֹן וְאֵת רֹאשׁ אִישׁ בֹּשֶׁת

(1) Ibid., p480.

(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit, p481.

(3) Ibid., p490.

לְקָחוּ וַיִּקְבְּרוּ בְקֶבֶר אַבְנֵר בְּחֶבְרוֹן: وَأَمَرَ دَاوُدُ الْغِلْمَانَ فَقَتَلُوهُمَا، وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمَا وَأَرْجُلَهُمَا وَعَلَّقُوهُمَا عَلَى الْبِرْكَةِ فِي حَبْرُونَ. وَأَمَّا رَأْسُ إِيشْبُوشَثَ **فَأَخَذُوهُ وَدَفَنُوهُ** فِي قَبْرِ أَبْنَيْرَ فِي حَبْرُونَ" يوضح هذا المثال اختلافًا واضحًا بين مختلف الشواهد النصية والنص الماسوري، فالنص القمراني يأتي بالمثال الأول (**לְקָחוּ**) في صيغة المفرد وكذلك المثال الثاني (**וַיִּקְבְּרוּ**) ليكون حسب النص القمراني (**וַיִּקְבְּרֵהוּ**) متفقًا في ذلك مع نص البشيطا والترجوم الآرامي[1]. وقد يكون المثالان الأول والثاني في صيغة المفرد الغائب، كما وردا في النص القمراني والبشيطا والترجوم الآرامي هما الأقرب إلى الصواب مقارنةً بالنص الماسوري، حيث إنَّ الحديث في الفقرات السابقة على هذه الفقرة بصيغة المفرد الغائب وهو ما يناسب سياق النص أكثر من النص الماسوري.

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٥: ٦ "וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ וַאֲנָשָׁיו יְרוּשָׁלַם אֶל הַיְבֻסִי יוֹשֵׁב הָאָרֶץ **וַיֹּאמֶר** לְדָוִד לֵאמֹר לֹא תָבוֹא הֵנָּה כִּי אִם הֱסִירְךָ הַעִוְרִים וְהַפִּסְחִים לֵאמֹר לֹא יָבוֹא דָוִד הֵנָּה: وَذَهَبَ الْمَلِكُ وَرِجَالُهُ إِلَى أُورُشَلِيمَ إِلَى الْيَبُوسِيِّينَ سُكَّانِ الأَرْضِ. **فَقَالُ** لِدَاوُدَ: لاَ تَدْخُلْ إِلَى هُنَا مَا لَمْ تَنْزِعِ الْعُمْيَانَ وَالْعُرْجَ. أَيْ لاَ يَدْخُلُ دَاوُدُ إِلَى هُنَا" يرد هذا المثال في النص الماسوري في صيغة المفرد الغائب في حين يصححه نص البشيطا والترجوم الآرامي ليكون في صيغة الجمع (**וַיֹּאמְרוּ**)[2] وهي الكلمة الأقرب إلى الصواب حسب سياق الجملة.

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٥: ٨ "וַיֹּאמֶר דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא כָּל מַכֵּה יְבֻסִי וְיִגַּע בַּצִּנּוֹר וְאֶת הַפִּסְחִים וְאֶת הַעִוְרִים **שְׂנוּאֵי** נֶפֶשׁ דָּוִד עַל-כֵּן יֹאמְרוּ

(1) Ibid, p511.

(2) R.Kittel and P.Kahle,Op.Cit, p512.

עִוֵּר וּפִסֵּחַ לֹא יָבוֹא אֶל הַבָּיִת: وَقَالَ دَاوُدُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ: إِنَّ الَّذِي يَضْرِبُ الْيَبُوسِيِّينَ وَيَبْلُغُ إِلَى الْقَنَاةِ وَالْعُرْجِ وَالْعُمْيِ الْمُبْغَضِينَ مِنْ نَفْسِ دَاوُدَ لِذلِكَ يَقُولُونَ: لاَ يَدْخُلِ الْبَيْتَ أَعْمَى أَوْ أَعْرَجُ" فالكلمة الواردة في هذا المثال حسب النص الماسوري تأتي في صيغة اسم المفعول جمع المذكر في حين يصححها القمراني لتكون عبارة عن الفعل مصرفًا في صيغة الماضي مع المفرد المؤنث (**שׂנאה**)[1]. والكلمة كما وردت في النص القمراني هي الأصوب خصوصًا إذا تخلصنا من التقديم والتأخير في هذه الفقرة لتصبح الفقرة على الترتيب التالي "וַיֹּאמֶר דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא כָּל מַכֵּה יְבֻסִי וְיִגַּע בַּצִּנּוֹר וְשׂנאה נֶפֶשׁ דָּוִד אֶת הַפִּסְחִים וְאֶת הַעִוְרִים".

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٨: ٥ "וַיְצַו הַמֶּלֶךְ אֶת יוֹאָב וְאֶת אֲבִישַׁי וְאֶת אִתַּי לֵאמֹר לְאַט לִי לַנַּעַר לְאַבְשָׁלוֹם וְכָל הָעָם **שָׁמְעוּ** בְּצַוֹּת הַמֶּלֶךְ אֶת כָּל הַשָּׂרִים עַל דְּבַר אַבְשָׁלוֹם: وَأَوْصَى الْمَلِكُ يُوآبَ وَأَبِيشَايَ وَإِتَّايَ: تَرَفَّقُوا لِي بِالْفَتَى أَبْشَالُومَ. وَسَمِعَ جَمِيعُ الشَّعْبِ حِينَ أَوْصَى الْمَلِكُ جَمِيعَ الرُّؤَسَاءِ بِأَبْشَالُومَ" فالفعل (**שָׁמְעוּ**) حسب النص الماسوري في صيغة الماضي مع ضمير الجمع للغائبين، بينما يرد حسب النص القمراني في صيغة اسم الفاعل جمع المذكر (**שומעים**)[2].

(د) اختلافات نصية بنقص حرف أو كلمة

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٤: ١٢ "וַיְצַו דָּוִד אֶת הַנְּעָרִים וַיַּהַרְגוּם וַיְקַצְּצוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם וַיִּתְלוּ עַל הַבְּרֵכָה בְּחֶבְרוֹן וְאֵת רֹאשׁ אִישׁ בֹּשֶׁת לָקְחוּ וַיִּקְבְּרוּ בְקֶבֶר אַבְנֵר **בְּחֶבְרוֹן**: وَأَمَرَ دَاوُدُ الْغِلْمَانَ فَقَتَلُوهُمَا، وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمَا وَأَرْجُلَهُمَا وَعَلَّقُوهُمَا عَلَى الْبِرْكَةِ فِي حَبْرُونَ. وَأَمَّا رَأْسُ إِيشْبُوشَثَ فَأَخَذُوهُ

(1) Ibid., p512.
(2) Ibid., p537.

وَدَفَنُوهُ فِي قَبْرِ أَبْنَيْرَ فِي حَبْرُونَ". نجد في هذا المثال أن النص الماسوري احتفظ باسم المكان (**בְּחֶבְרוֹן**) في حين لم يتعرض النص السبعيني لذكره على الإطلاق(1).

- المثال الوارد في صموئيل الثاني8: ٦ "וַיָּשֶׂם דָּוִד נְצִבִים בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק וַתְּהִי אֲרָם לְדָוִד **לַעֲבָדִים** נוֹשְׂאֵי מִנְחָה וַיּ֥שַׁע יְהוָה אֶת דָּוִד בְּכ֖ל אֲשֶׁר הָלָךְ: وَجَعَلَ دَاوُدُ مُحَافِظِينَ فِي أَرَامِ دِمَشْقَ وَصَارَ الأَرَامِيُّونَ لِدَاوُدَ **عَبِيدًا** يُقَدِّمُونَ هَدَايَا. وَكَانَ الرَّبُّ يُخَلِّصُ دَاوُدَ حَيْثُمَا تَوَجَّهَ" فالكلمة حسب النص الماسوري ترد على النحو المبين في المثال (**לַעֲבָדִים**) في حين ترد الكلمة بدون حرف اللام في النص القمراني(2). والنص القمراني هو الأقرب إلى الصواب ، حيث إنَّ التعبير حسب النص الماسوري فيه نوع من التكرار لحرف اللام مع داود (**לְדָוִד**) يضفي نوعًا من الثقل على الجملة، كما يمكن القول إنَّ ذلك يعكس تأثيرًا متأخرًا، يمكن رده إلى الإضافات التي يقوم بها النساخ إلى النص.

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٠: ٧ "וַיִּשְׁמַע דָּוִד וַיִּשְׁלַח אֶת יוֹאָב וְאֵת כָּל **הַצָּבָא הַגִּבֹּ֖רִים**: فَلَمَّا سَمِعَ دَاوُدُ أَرْسَلَ يُوآبَ وَكُلَّ جَيْشِ **الْجَبَابِرَةِ**" إنَّ الكلمة الواردة هنا حسب النص الماسوري (**הַצָּבָא הַגִּבֹּ֖רִים**) ليست صحيحة على مستوى التركيب، ويصححها النص السبعيني ونص البشيطا لتكون تركيبًا إضافيًا صحيحًا (**צְבָא הַגִּבֹּ֖רִים**)(3).

(هـ) اختلافات نصية بوضع كلمة لتحل محل كلمة أخرى

- المثال الوارد في سفر صموئيل الأول١: ٢٤ "וַתַּעֲלֵהוּ עִמָּהּ כַּאֲשֶׁר גְּמָלַתּוּ **בְּפָרִים שְׁל֖שָׁה** וְאֵיפָה אַחַת קֶמַח וְנֵבֶל יַיִן וַתְּבִאֵהוּ בֵית-יְהוָה שִׁלוֹ וְהַנַּעַר

(1) Ibid., p511.

(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p517.

(3) Ibid., p520.

נָעַר: ثُمَّ حِينَ فَطَمَتْهُ أَصْعَدَتْهُ مَعَهَا بِثَلاَثَةِ ثِيرَانٍ وَإِيفَةِ دَقِيقٍ وَزِقِّ خَمْرٍ وَأَتَتْ بِهِ إِلَى الرَّبِّ فِي شِيلُوهَ وَالصَّبِيُّ صَغِيرٌ". فكلمة "**פָּרִים שְׁלֹשָׁה**" غالبًا ما تُترجم حسب النص الماسوري "**ثلاثة ثيران**" بينما يصححها النص السبعيني لتكون "**בָּקָר מְשֻׁלָּשׁ**" يعضده في ذلك النص القمراني (Qsam[a]٤)[1]. والأقرب إلى الصواب حسب سياق النص وملائمة الموقف ما أورده النص السبعيني والقمراني من أنها "أصعدته معها بثور يبلغ الثالثة".

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٤ : ٢٥ "**וְכָל-הָאָרֶץ** בָּאוּ בַיָּעַר וַיְהִי דְבַשׁ עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה: وَجَاءَ **كُلُّ الشَّعْبِ** إِلَى الْوَعْرِ وَكَانَ عَسَلٌ عَلَى وَجْهِ الْحَقْلِ" نجد أنَّ الفولجاتا والترجوم الآرامي يصححان الكلمة حسب النص الماسوري لتكون "**וְכָל-הָעָם**"[2]. والتصحيح حسب الفولجاتا والترجوم الآرامي هو الأقرب إذا ما نظرنا إلى السياق العام للإصحاح.
- المثال الوارد في صموئيل الأول١٤: ٤٩ "וַיִּהְיוּ בְּנֵי שָׁאוּל יוֹנָתָן וְיִשְׁוִי וּמַלְכִּישׁוּעַ וְשֵׁם שְׁתֵּי בְנֹתָיו-שֵׁם הַבְּכִירָה **מֵרַב** וְשֵׁם הַקְּטַנָּה מִיכַל: وَكَانَ بَنُو شَاوُلَ يُونَاثَانَ وَيِشْوِيَ وَمَلْكِيشُوعَ وَاسْمَا ابْنَتَيْهِ: اسْمُ الْبِكْرِ **مَيْرَبُ** وَاسْمُ الصَّغِيرَةِ مِيكَالُ" فالنص الماسوري يتحدث هنا عن اسم ابنة شاؤول "**מֵרַב**" في حين يتحدث النص السبعيني عن "**מרוב**"[3].
- المثال الوارد في صموئيل الأول١٧ : ٤ "וַיֵּצֵא אִישׁ הַבֵּנַיִם מִמַּחֲנוֹת פְּלִשְׁתִּים גָּלְיָת שְׁמוֹ מִגַּת גָּבְהוֹ **שֵׁשׁ** אַמּוֹת וָזָרֶת: فَخَرَجَ رَجُلٌ مُبَارِزٌ مِنْ جُيُوشِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ اسْمُهُ جُلْيَاتُ مِنْ جَتَّ طُولُهُ **سِتُّ** أَذْرُعٍ وَشِبْرٌ" فالكلمة حسب النص

(1) Ibid., p444, David Toshio Tsumura, Op.Cit., p7-8.

(2) Ibid., p468.

(3) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p469.

الماسوري ترد بهذا الشكل بينما في النص السبعيني والفولجاتا والبشيطا ترد (**חמש**) بينما تختلف تمامًا في النص القمراني (Qsam^a ٤) لتكون (**ארבע**)[١].

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٧: ٤٤ "וַיֹּאמֶר הַפְּלִשְׁתִּי אֶל-דָּוִד: לְכָה אֵלַי וְאֶתְּנָה אֶת בְּשָׂרְךָ לְעוֹף הַשָּׁמַיִם **וּלְבֶהֱמַת הַשָּׂדֶה**: وَقَالَ الْفِلِسْطِينِيُّ لِدَاوُدَ: تَعَالَ إِلَيَّ فَأُعْطِيَ لَحْمَكَ لِطُيُورِ السَّمَاءِ **وَوُحُوشِ الْبَرِّيَّةِ**". فالكلمة الواردة في النص الماسوري يصححها الترجوم الآرامي والنص السبعيني والترجمة اللاتينية القديمة لتكون "**וּלְבֶהֱמַת הארץ**"[٢].

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٨: ١٢ "וַיִּרָא שָׁאוּל **מִלִּפְנֵי** דָוִד כִּי הָיָה יְהוָה עִמּוֹ וּמֵעִם שָׁאוּל סָר: وَكَانَ شَاوُلُ يَخَافُ دَاوُدَ لأَنَّ الرَّبَّ كَانَ مَعَهُ وَقَدْ فَارَقَ شَاوُلَ" فالكلمة الواردة هنا حسب النص الماسوري (**מִלִּפְנֵי**) في حين يصححها النص السبعيني إلى (**מִפְּנֵי**)[٣].

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٨: ١٤ "וַיְהִי דָוִד **לְכָל** דְּרָכָו מַשְׂכִּיל וַיהוָה עִמּוֹ: وَكَانَ دَاوُدُ مُفْلِحًا فِي جَمِيعِ طُرُقِهِ وَالرَّبُّ مَعَهُ" فالمثال الوارد هنا حسب النص الماسوري (**לְכָל**) في حين يأتي في النص السبعيني والبشيطا والترجوم والنص اللاتيني القديم (**בְּכָל**)[٤]. ويمكن القول إنَّ هذا المثال يقع ضمن الأخطاء غير المقصودة والخلط بين الحروف.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٠: ٣٨ "וַיִּקְרָא יְהוֹנָתָן אַחֲרֵי **הַנַּעַר** מְהֵרָה חוּשָׁה אַל תַּעֲמֹד וַיְלַקֵּט נַעַר יְהוֹנָתָן אֶת החצי וַיָּבֹא אֶל אֲדֹנָיו: وَنَادَى

(1) Ibid., p474.
(2) Ibid, p477.
(3) Ibid., p479.
(4) Ibid.

يُونَاثَانُ وَرَاءَ **الْغُلاَمِ**: اعْجَلْ. أَسْرِعْ. لاَ تَقِفْ. فَالْتَقَطَ غُلاَمُ يُونَاثَانَ السَّهْمَ وَجَاءَ إِلَى سَيِّدِهِ" نجد أنَّ الكلمة الواردة هنا حسب النص الماسوري (**הַנַּעַר**) في حين نجدها في النص القمراني (**עלמו**) بمعنى (غلامه) ويتفق النص السبعيني مع النص القمراني في هذا المثال[1].

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٢: ١٠ "וַיִּשְׁאַל לוֹ **בַּיהוָה** וְצֵידָה נָתַן לוֹ וְאֵת חֶרֶב גָּלְיָת הַפְּלִשְׁתִּי נָתַן לוֹ: فَسَأَلَ لَهُ مِنَ الرَّبِّ وَأَعْطَاهُ زَادًا. وَسَيْفَ جُولْيَاتَ الْفِلِسْطِينِيِّ أَعْطَاهُ إِيَّاهُ" يأتي المثال على هذه الصورة في النص الماسوري، في حين يصححه النص السبعيني والبشيطا إلى (**באלהים**)[2].

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٣: ١٠ "וַיֹּאמֶר דָּוִד יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שָׁמֹעַ שָׁמַע עַבְדְּךָ כִּי מְבַקֵּשׁ שָׁאוּל לָבוֹא אֶל קְעִילָה לְשַׁחֵת **לָעִיר** בַּעֲבוּרִי: ثُمَّ قَالَ دَاوُدُ: يَا رَبُّ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ إِنَّ عَبْدَكَ قَدْ سَمِعَ بِأَنَّ شَاوُلَ يُحَاوِلُ أَنْ يَأْتِيَ إِلَى قَعِيلَةَ لِيُخْرِبَ الْمَدِينَةَ بِسَبَبِي" فالمثال الوارد هنا حسب النص الماسوري يبدأ بحرف اللام (**לָעִיר**) بينما يصححها نص الترجوم الفلسطيني لتكون بالهاء بدلاً من اللام (**הָעִיר**)[3]. والصيغة على الصورة التي أوردها الترجوم الفلسطيني هي الأقرب إلى الصواب حسب سياق النص.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٣: ١٨ "וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית לִפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב דָּוִד בַּחֹרְשָׁה וִיהוֹנָתָן הָלַךְ **לְבֵיתוֹ**: فَقَطَعَا كِلاَهُمَا عَهْدًا أَمَامَ الرَّبِّ. وَأَقَامَ دَاوُدُ فِي الْغَابِ وَأَمَّا يُونَاثَانُ فَمَضَى إِلَى بَيْتِهِ" فالمثال الوارد هنا حسب النص الماسوري (**לְבֵיתוֹ**) يتغير تمامًا حسب نص الترجوم الآرامي ليكون (**לדרכו**)[4].

(1) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit, p484.
(2) Ibid., p487.
(3) Ibid., p448.
(4) Ibid., p489.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٦: ١٥ "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אַבְנֵר הֲלוֹא אִישׁ אַתָּה וּמִי כָמוֹךָ בְּיִשְׂרָאֵל וְלָמָּה לֹא שָׁמַרְתָּ **אֶל** אֲדֹנֶיךָ הַמֶּלֶךְ: כִּי בָא אַחַד הָעָם לְהַשְׁחִית אֶת הַמֶּלֶךְ אֲדֹנֶיךָ: فَقَالَ دَاوُدُ لأَبْنَيْرَ: أَمَا أَنْتَ رَجُلٌ وَمَنْ مِثْلُكَ فِي إِسْرَائِيلَ؟ فَلِمَاذَا لَمْ تَحْرُسْ سَيِّدَكَ الْمَلِكَ؟ لأَنَّهُ قَدْ جَاءَ وَاحِدٌ مِنَ الشَّعْبِ لِيُهْلِكَ الْمَلِكَ سَيِّدَكَ!" نجد في هذا المثال حسب النص الماسوري كلمة (**אֶל**) في حين أنَّ الأصل في هذه الكلمة (**אֶת**)(١). والراجح أنَّ السبب في هذا التغيير سببه خطأ في القراءة بين حرف اللام مكان حرف التاء.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٨: ١٧ "וַיַּעַשׂ יְהוָה **לוֹ** כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיָדִי וַיִּקְרַע יְהוָה אֶת הַמַּמְלָכָה מִיָּדֶךָ וַיִּתְּנָהּ לְרֵעֲךָ לְדָוִד: وَقَدْ فَعَلَ الرَّبُّ لِنَفْسِهِ كَمَا تَكَلَّمَ عَنْ يَدِي وَقَدْ شَقَّ الرَّبُّ الْمَمْلَكَةَ مِنْ يَدِكَ وَأَعْطَاهَا لِقَرِيبِكَ دَاوُدَ" فالكلمة حسب النص الماسوري (**לוֹ**) في حين يصححها النص السبعيني لتكون (**לך**)(٢).

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٨: ٢٥ "וַתַּגֵּשׁ לִפְנֵי שָׁאוּל וְלִפְנֵי עֲבָדָיו וַיֹּאכֵלוּ וַיָּקֻמוּ וַיֵּלְכוּ **בַּלַּיְלָה** הַהוּא: ثُمَّ قَدَّمَتْهُ أَمَامَ شَاوُلَ وَأَمَامَ عَبْدَيْهِ فَأَكَلُوا. وَقَامُوا وَذَهَبُوا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ" يبين هذا المثال كيفية الخلط في النطق بين الألفاظ، فحسب النص الماسوري يأتي اللفظ هنا (**בַּלַּיְלָה**) في حين يضع النص القمراني والنص السبعيني حرف الهاء بدلاً من حرف الباء لتكون الكلمة (**הַלַּיְלָה**)(٣).

- المثال الوارد في صموئيل الأول٣٠: ٢٢ "וַיַּעַן כָּל אִישׁ רָע וּבְלִיַּעַל מֵהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ עִם דָּוִד וַיֹּאמְרוּ יַעַן אֲשֶׁר לֹא הָלְכוּ **עִמִּי** לֹא נִתֵּן לָהֶם

(1) Ibid., p495.

(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p498.

(3) Ibid., p499.

מֵהַשָּׁלָל אֲשֶׁר הִצַּלְנוּ: כִּי אִם אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וְיִנְהֲגוּ וְיֵלֵכוּ: فَقَالَ كُلُّ رَجُلٍ شِرِّيرٍ وَلَئِيمٍ مِنَ الرِّجَالِ الَّذِينَ سَارُوا مَعَ دَاوُدَ: لأَجْلِ أَنَّهُمْ لَمْ يَذْهَبُوا مَعِي لاَ نُعْطِيهِمْ مِنَ الْغَنِيمَةِ الَّتِي اسْتَخْلَصْنَاهَا، بَلْ لِكُلِّ رَجُلٍ امْرَأَتَهُ وَبَنِيهِ فَلْيَقْتَادُوهُمْ وَيَنْطَلِقُوا" فالكلمة الواردة في هذا المثال تظهر اختلافًا بين النص الماسوري وغيره من الشواهد النصية الأخرى، فبينما ترد الكلمة هنا مع المفرد (**עִמִּי**) حسب النص الماسوري، ترد في صيغة جمع المتكلمين (**עמנו**) حسب النص الماسوري ونص البشيطا[1].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١: ١٢ "וַיִּסְפְּדוּ וַיִּבְכּוּ וַיָּצֻמוּ עַד-הָעָרֶב עַל שָׁאוּל וְעַל יְהוֹנָתָן בְּנוֹ וְעַל **עַם יְהוָה** וְעַל בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָפְלוּ בֶּחָרֶב: وَنَدَبُوا وَبَكَوْا وَصَامُوا إِلَى الْمَسَاءِ عَلَى شَاوُلَ وَعَلَى يُونَاثَانَ ابْنِهِ وَعَلَى شَعْبِ الرَّبِّ وَعَلَى بَيْتِ إِسْرَائِيلَ لأَنَّهُمْ سَقَطُوا بِالسَّيْفِ" حيث يصحح النص السبعيني النص الماسوري لتكون الكلمة "**עַם יִשְׂרָאֵל**"[2].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٦: ٢ "וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִבַּעֲלֵי יְהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִקְרָא **שֵׁם** שֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים עָלָיו: وَقَامَ دَاوُدُ وَذَهَبَ هُوَ وَجَمِيعُ الشَّعْبِ الَّذِي مَعَهُ مِنْ بَعَلَةِ يَهُوذَا لِيُصْعِدُوا مِنْ هُنَاكَ تَابُوتَ اللهِ الَّذِي يُدْعَى عَلَيْهِ بِاسْمِ رَبِّ الْجُنُودِ الْجَالِسِ عَلَى الْكَرُوبِيمِ" فكلمة (**שֵׁם**) حسب النص الماسوري نجدها في نص البشيطا (**שָׁם**) (هناك) وهي الأقرب إلى الصواب[3].

---

(1) Ibid., p501.

(2) Ibid, p504 .

(3) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p513.

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٧: ٢٧ "כִּי אַתָּה יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל גָּלִיתָה אֶת אֹזֶן עַבְדְּךָ לֵאמֹר בַּיִת אֶבְנֶה-לָּךְ עַל-כֵּן מָצָא עַבְדְּךָ אֶת לִבּוֹ **לְהִתְפַּלֵּל אֵלֶיךָ** אֶת הַתְּפִלָּה הַזֹּאת: لأَنَّكَ أَنْتَ يَا رَبَّ الْجُنُودِ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ قَدْ أَعْلَنْتَ لِعَبْدِكَ قَائِلاً إِنِّي أَبْنِي لَكَ بَيْتًا. لِذَلِكَ وَجَدَ عَبْدُكَ فِي قَلْبِهِ أَنْ يُصَلِّيَ لَكَ هَذِهِ الصَّلاَةَ". ترد هذه الكلمة في بعض الشواهد النصية لتكون "**לְהִתְפַּלֵּל לפניך**" وفي شواهد نصية أخرى ترد لتكون "**לְהִתְפַּלֵּל לךָ**"[1].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٠: ٣ "וַיֹּאמְרוּ שָׂרֵי בְנֵי עַמּוֹן אֶל חָנוּן אֲדֹנֵיהֶם הַמְכַבֵּד דָּוִד אֶת אָבִיךָ בְּעֵינֶיךָ כִּי שָׁלַח לְךָ מְנַחֲמִים הֲלוֹא בַּעֲבוּר חֲקֹר אֶת **הָעִיר** וּלְרַגְּלָהּ וּלְהָפְכָהּ שָׁלַח דָּוִד אֶת עֲבָדָיו אֵלֶיךָ: فَقَالَ رُؤَسَاءُ بَنِي عَمُّونَ لِحَانُونَ سَيِّدِهِمْ: هَلْ يُكْرِمُ دَاوُدُ أَبَاكَ فِي عَيْنَيْكَ حَتَّى أَرْسَلَ إِلَيْكَ مُعَزِّينَ؟ أَلَيْسَ لأَجْلِ فَحْصِ الْمَدِينَةِ وَتَجَسُّسِهَا وَقَلْبِهَا أَرْسَلَ دَاوُدُ عَبِيدَهُ إِلَيْكَ؟" فالنموذج الذي نورده هنا يبين اختلافًا كبيرًا بين النص الماسوري وغيره من الشواهد النصية، فبينما الكلمة الواردة هنا (**הָעִיר**) نجدها في الترجوم الآرامي (**הארץ**)[2].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١١: ٧ "וַיָּבֹא אוּרִיָּה **אֵלָיו** וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה: فَأَتَى أُورِيَّا إِلَيْهِ فَسَأَلَ دَاوُدُ عَنْ سَلاَمَةِ يُوآبَ وَسَلاَمَةِ الشَّعْبِ وَنَجَاحِ الْحَرْبِ" فالنص الماسوري هنا يأتي باسم الجر مضافًا إليه ضمير المفرد الغائب (**אֵלָיו**) في حين نجد في النص اللاتيني القديم ونص البشيطا اسم الجر يليه الاسم داود (**אל דָּוִד**)[3].

---

(1) Ibid., p517.
(2) Ibid,., p519.
(3) Ibid., p521.

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٢ : ١٦ "וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד **אֶת הָאֱלֹהִים** בְּעַד הַנָּעַר וַיָּצָם דָּוִד צוֹם וּבָא וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה: فَسَأَلَ دَاوُدُ الرب مِنْ أَجْلِ الصَّبِيِّ، وَصَامَ دَاوُدُ صَوْمًا، وَدَخَلَ وَبَاتَ مُضْطَجِعًا عَلَى الأَرْضِ" يبين الاختلاف بين النص الماسوري والشواهد النصية الأخرى هنا، فبينما المثال الوارد حسب النص الماسوري (**אֶת הָאֱלֹהִים**) نجد النص القمراني والترجوم الآرامي يغير الكلمة لتصبح (**מִן הָאֱלֹהִים**)[1].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٣ : ١٤ "וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ **וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ**: فَلَمْ يَشَأْ أَنْ يَسْمَعَ لِصَوْتِهَا، بَلْ تَمَكَّنَ مِنْهَا وَقَهَرَهَا وَاضْطَجَعَ مَعَهَا" فالنص السبعيني والترجمة اليونانية القديمة والبشيطا والترجوم الآرامي يصحح هذه الكلمة لتكون "**וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ**"[2].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٣ : ١٦ "וַתֹּאמֶר לוֹ **אַל אוֹדֹת** הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ לָהּ: فَقَالَتْ لَهُ: لاَ سَبَبَ! هَذَا الشَّرُّ بِطَرْدِكَ إِيَّايَ هُوَ أَعْظَمُ مِنَ الآخَرِ الَّذِي عَمِلْتَهُ بِي فَلَمْ يَشَأْ أَنْ يَسْمَعَ لَهَا" ثمة إشكالية في ترجمة هذه الكلمة حسب النص الماسوري ، وقد يساعدنا تصحيح الترجوم الآرامي للكلمة لتكون "**עַל אוֹדֹת**"[3] في فهم صحيح للكلمة وتعديل للمعنى.

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٩ : ١٦ "וַיָּשָׁב הַמֶּלֶךְ וַיָּבֹא עַד הַיַּרְדֵּן וִיהוּדָה בָּא הַגִּלְגָּלָה **לָלֶכֶת** לִקְרַאת הַמֶּלֶךְ לְהַעֲבִיר אֶת הַמֶּלֶךְ אֶת הַיַּרְדֵּן: فَرَجَعَ

(1) Ibid., p523.
(2) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p526.
(3) Ibid., p526.

الْمَلِكُ وَأَتَى إِلَى الأُرْدُنِّ، وَأَتَى يَهُوذَا إِلَى الْجِلْجَالِ سَائِرًا لِمُلاَقَاةِ الْمَلِكِ لِيُعَبِّرَ الْمَلِكَ الأُرْدُنَّ" يبين الاختلاف بين النص الماسوري (**לָלֶכֶת**) والنص السبعيني (**לרדת**)(1).

(و) اختلافات نصية بإبدال حرف مكان حرف أو كلمة مكان كلمة أو بتغيير صورة الكلمة

- المثال الوارد في صموئيل الأول١٠: ٢٧ "וּבְנֵי בְלִיַּעַל אָמְרוּ מַה־יֹּשִׁעֵנוּ זֶה וַיִּבְזֻהוּ וְלֹא־הֵבִיאוּ לוֹ מִנְחָה וַיְהִי **כְּמַחֲרִישׁ**: وَأَمَّا بَنُو بَلِيَّعَالَ فَقَالُوا: «كَيْفَ يُخَلِّصُنَا هذَا؟» فَاحْتَقَرُوهُ وَلَمْ يُقَدِّمُوا لَهُ هَدِيَّةً. فَكَانَ كَأَصَمَّ" يصحح النص السبعيني والترجمة اللاتينية القديمة هذه الكلمة لتكون "**כְּמוֹ חדש**"(2) وهو ما يتفق مع النص القمراني (٤ Qsam^{a}) وهذا التصحيح لا يقل في غموضه عن النص الماسوري، ولا نجده ملائمًا للسياق العام هنا.

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٥: ٥ "וַיִּשְׁלַח דָּוִד עֲשָׂרָה נְעָרִים וַיֹּאמֶר דָּוִד **לַנְּעָרִים** עֲלוּ כַרְמֶלָה וּבָאתֶם אֶל נָבָל וּשְׁאֶלְתֶּם לוֹ בִשְׁמִי לְשָׁלוֹם: فَأَرْسَلَ دَاوُدُ عَشَرَةَ غِلْمَانٍ وَقَالَ دَاوُدُ لِلْغِلْمَانِ: اصْعَدُوا إِلَى الْكَرْمَلِ وَادْخُلُوا إِلَى نَابَالَ وَاسْأَلُوا بِاسْمِي عَنْ سَلاَمَتِهِ" فالمثال الوارد هنا حسب النص الماسوري (**לַנְּעָרִים**) يرد في النص القمراني بصيغة مختلفة تمامًا (**אל הנער**)(3).

- المثال الوارد في صموئيل الأول٢٧: ٥ "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אָכִישׁ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ יִתְּנוּ לִי מָקוֹם בְּאַחַת עָרֵי הַשָּׂדֶה וְאֵשְׁבָה שָּׁם וְלָמָּה יֵשֵׁב עַבְדְּךָ **בְּעִיר** הַמַּמְלָכָה עִמָּךְ : فَقَالَ دَاوُدُ لأَخِيشَ: إِنْ كُنْتُ قَدْ وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ

(1) Ibid., p541.
(2) Ibid, p461.
(3) Ibid., p491.

فَلْيُعْطُونِي مَكَانًا فِي إِحْدَى قُرَى الْحَقْلِ فَأَسْكُنَ هُنَاكَ. وَلِمَاذَا يَسْكُنُ عَبْدُكَ فِي مَدِينَةِ الْمَمْلَكَةِ مَعَكَ؟" فالكلمة حسب النص الماسوري (**בְּעִיר**) والأصل فيها أن تكون (**בְּעָרֵי**)[1]. وبالتالي تكون الترجمة "...في مدن المملكة معك...".

- المثال الوارد في صموئيل الثاني٨: ٣ "וַיַּךְ דָּוִד אֶת **הֲדַדְעֶזֶר** בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ בִּנְהַר: وَضَرَبَ دَاوُدُ هَدَدَ عَزَرَ بْنَ رَحُوبَ مَلِكَ صُوبَةَ حِينَ ذَهَبَ لِيَرُدَّ سُلْطَتَهُ عِنْدَ نَهْرِ" فحسب النص الماسوري ترد كلمة (**הֲדַדְעֶזֶר**) لفظة واحدة في حين نص الترجوم الفلسطيني يجعلها لفظتين (**הֲדַד עֶזֶר**)، بينما النص السبعيني والبشيطا يتفقان مع النص الماسوري[2].

- من الأمثلة التي تبين الاختلاف في ترتيب الكلمات بين الشواهد النصية المختلفة، ذلك المثال الوارد في صموئيل الثاني١١: ٥ "וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתִּשְׁלַח וַתַּגֵּד לְדָוִד וַתֹּאמֶר **הָרָה אָנֹכִי**: وَحَبِلَتِ الْمَرْأَةُ، فَأَرْسَلَتْ وَأَخْبَرَتْ دَاوُدَ وَقَالَتْ: إِنِّي حُبْلَى" فالترتيب حسب النص الماسوري يسبق اسم الفاعل الضمير (**הָרָה אָנֹכִי**) في حين يختلف هذا الترتيب في النص القمراني والنص السبعيني ليكون (**אָנֹכִי הָרָה**)[3].

- المثال الوارد في صموئيل الثاني١٣: ٣ "וּלְאַמְנוֹן רֵעַ וּשְׁמוֹ **יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה** אֲחִי דָוִד וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד: وَكَانَ لأَمْنُونَ صَاحِبٌ اسْمُهُ يُونَادَابُ بْنُ شَمْعَى أَخِي دَاوُدَ. وَكَانَ يُونَادَابُ رَجُلاً حَكِيمًا جِدًّا" ففي النص السبعيني ورد

---

(1) R.Kittel and P.Kahle, Op.Cit., p496.

(2) Ibid., p517.

(3) Ibid., 521.

الاسم "**יְהוֹנָתָן בֶּן שִׁמְעָא**" بينما في النص القمراني والبشيطا يرد "**יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעִיה**"[1].

يتبين لنا من الأمثلة التي أوردناها فيما سبق النقاط المهمة التالية :

١- النص الماسوري لسفري صموئيل الأول والثاني يختلف بشكلٍ كبير عن النص السبعيني للسفرين، في حين يقترب النص السبعيني كثيرًا من النص القمراني لصموئيل الأول والثاني، وهو ما قد يرجح فكرة اعتماد النص السبعيني على نص آخر غير الماسوري عند ترجمته للعهد القديم.

٢- لا يمكن اعتبار النص الماسوري يمثل نموذجًا للنص في صورته الأصلية، فأحيانًا يقترب وأحيانًا كثيرة يبتعد، حتى إنَّ مفهوم "**النص الأصلي**" في حد ذاته يزداد غموضًا مع عرض كل هذه النماذج التي تختلف فيها كثيرًا الشواهد النصية المختلفة لسفري صموئيل، وقليلاً ما تقترب من بعضها البعض، الأمر الذي يجعل من الصعوبة التوصل إلى صورة قريبة للنص في صورته الأصلية والكيفية التي كان عليها. وفي ذلك تتساوى فرصة النص الماسوري مع غيره من الشواهد النصية الأخرى في مسألة الصورة الأقرب إلى النص الأصلي.

٣- من المؤكد أنَّ كل شاهد من الشواهد النصية التي تعرضنا لها كان له نصيب من النص الأصلي، ولكن لا يمكن الجزم بشكلٍ قاطع أيها أقربَ إلى النص في صورته الأصلية.

* * *

---

(1) Ibid., p525.

الفصل الثاني

النقد المصدري لسفري صموئيل الأول والثاني

لقد اهتم علماء نقد العهد القديم لفترةٍ طويلة بمسألة تأليف وكتابة سفري صموئيل الأول والثاني، حيث لا يوجد دليلٌ موضوعي على أنَّ صموئيل هو كاتب السفرين؛ نظرًا إلى الإشارة إلى موت صموئيل الواردة في صموئيل الأول٢٥: ١ "וַיָּמָת שְׁמוּאֵל וַיִּקָּבְצוּ כָל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְפְּדוּ לוֹ וַיִּקְבְּרֻהוּ בְּבֵיתוֹ בָּרָמָה וַיָּקָם דָּוִד וַיֵּרֶד אֶל מִדְבַּר פָּארָן: وَمَاتَ صَمُوئِيلُ فَاجْتَمَعَ جَمِيعُ إِسْرَائِيلَ وَنَدَبُوهُ وَدَفَنُوهُ فِي بَيْتِهِ فِي الرَّامَةِ. وَقَامَ دَاوُدُ وَنَزَلَ إِلَى بَرِّيَّةِ فَارَانَ". وتكرار ذكر ذلك في صموئيل الأول٢٨: ٣ "וּשְׁמוּאֵל מֵת וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּרֻהוּ בָרָמָה וּבְעִירוֹ וְשָׁאוּל הֵסִיר הָאֹבוֹת וְאֶת הַיִּדְּעֹנִים מֵהָאָרֶץ: وَمَاتَ صَمُوئِيلُ وَنَدَبَهُ كُلُّ إِسْرَائِيلَ وَدَفَنُوهُ فِي الرَّامَةِ فِي مَدِينَتِهِ. وَكَانَ شَاوُلُ قَدْ نَفَى أَصْحَابَ الْجَانِّ وَالتَّوَابِعِ مِنَ الأَرْضِ". وكانت هذه هي نقطة الانطلاق فيما يتعلق بالنقد المصدري لسفري صموئيل، حيث أصبحت تسمية السفرين لا يُقصد بها أنَّ صموئيل هو مؤلف السفرين. كما أنه من الثابت والمؤكد بالنسبة إلى علماء العهد القديم أنَّ السفرين تألفا وكُتبا على مراحل متعددة. فقصة "تابوت الرب" الواردة في (صموئيل الأول٤: ١-٧: ١) يرجح أنها قديمة وتعود إلى ما قبل عصر داود، بينما هناك قصص أخرى مثل قصة "شاؤول وداود" الواردة في (صموئيل الأول١٦- ٣١) وقصة "داود الملك"

الواردة في (صموئيل الثاني١ - ٢٠) يجب النظر إليها على أنها كُتبت في مرحلة متأخرة بين بدايات حكم داود وحكم سليمان[1].

سفرا صموئيل الأول والثاني استمرارًا لمادة المصدرين اليهوي والإلوهيمي

إذن كان هناك شبه اتفاق بين علماء العهد القديم على أنَّ سفري صموئيل الأول والثاني قد كُتبا على مراحل زمنية طويلة. ورأى بعض العلماء القدامى أمثال كورنيل (**Cornill**) عام ١٨٨٥م وعام ١٨٨٧م وكارل بود (**Karl Budde**) عام ١٨٩٠م أنَّ هناك مستويين لمادة سفري صموئيل الأول والثاني: المستوى الأول قديم، وهو ذلك المصدر الذي تعبر مادته عن تأييد لفكرة الملكية (**Pro-monarchic Source**)[2] وهو المصدر ذو الصلة الوثيقة أو القريب من المصدر اليهوي كما ورد في أسفار التوراة. والمستوى الثاني متأخر وهو ذلك المصدر الذي تعبر مادته عن معارضة لفكرة الملكية (**Anti-monarchic Source**)[3] وهو المصدر الذي يمكن الحديث عن اقترابه من مادة المصدر الإلوهيمي في التوراة.

واعتمادًا على ذلك يمكن لنا تتبع بعض نماذج من المادة التي تؤيد الملكية أو تشير إليها وردها إلى ذلك المصدر القديم **المؤيد للملكية (Pro-monarchic Source)**:

الإشارات الخاصة بالملك والمخلص:

صموئيل **الأول** ٢: ١٠/ ١٠: ١٥-٢٠/ ١١: ١٠-١٥/ الأصحاح الثاني عشر/ ١٣: ١٣-١٥/ الأصحاح الخامس عشر/ ١٩: ٤-٦/ ٢٠: ١٣-١٦/

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p11.

(2) Steven L.Mckenzie and M.Patrick Graham, The History of Israel's Traditions, The heritage of Martin Noth, Continuum International publishing Academic Press, 1994, p261.

(3) Steven L.Mckenzie and M.Patrick Graham, Op.Cit., p261.

الأصحاح الثاني والعشرون/ ٢٣: ٤-٢٨/ الأصحاح الخامس والعشرون/ الأصحاح الثلاثون.

صموئيل الثاني ١: ١٣/ ٢: ٧/ الأصحاح الثالث/ الأصحاحات الخامس والسادس والسابع والثامن.

ومن النماذج الواضحة على ذلك المصدر المعارض لفكرة الملكية (**Anti-monarchic Source**) ما ورد في الأصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول، وهو الأصحاح الذي يبين كيف كان صموئيل مستاءً من الملكية وطلب بني إسرائيل بأن يكون لهم ملك كسائر الشعوب الأخرى (٨: ٤-٦ "וַיִּתְקַבְּצוּ כֹּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הָרָמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה זָקַנְתָּ וּבָנֶיךָ לֹא הָלְכוּ בִּדְרָכֶיךָ עַתָּה שִׂימָה לָּנוּ מֶלֶךְ לְשָׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם. וַיֵּרַע הַדָּבָר בְּעֵינֵי שְׁמוּאֵל כַּאֲשֶׁר אָמְרוּ תְּנָה לָּנוּ מֶלֶךְ לְשָׁפְטֵנוּ וַיִּתְפַּלֵּל שְׁמוּאֵל אֶל יְהוָה: فَاجْتَمَعَ كُلُّ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ وَجَاؤُوا إِلَى صَمُوئِيلَ إِلَى الرَّامَةِ وَقَالُوا لَهُ: هُوَذَا أَنْتَ قَدْ شِخْتَ وَابْنَاكَ لَمْ يَسِيرَا فِي طَرِيقِكَ. فَالآنَ اجْعَلْ لَنَا مَلِكًا يَقْضِي لَنَا كَسَائِرِ الشُّعُوبِ. فَسَاءَ الأَمْرُ فِي عَيْنَيْ صَمُوئِيلَ إِذْ قَالُوا: اعْطِنَا مَلِكًا يَقْضِي لَنَا. وَصَلَّى صَمُوئِيلُ إِلَى الرَّبِّ").

وجاء جريسمان (**H.Gressmann**) برؤيةٍ مختلفة بعض الشيء في إطار تبنيه لنظرية الأجزاء، حيث تحدث عن قيام محررٍ ما بجمع كل القصص المختلفة في إطار عملية نهائية وأخيرة من التحرير، وهي الرؤية التي أيدها لـ. روست (**L.Rost**) فيما بعد[1]. حيث تحدث روست عن وحدات قصصية لا علاقة بينها من حيث المضمون، على الرغم من اهتمامها بنفس الفترة التاريخية، ورأى ضرورة قيام محررٍ ما بجمعها، ومن هنا جاء تحليل روست لمصادر القصص الأصلية لسفري صموئيل الأول والثاني على النحو التالي:

---

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p12.

- قصة تابوت العهد (صموئيل الأول٤: ١ب- ٧: ١)+ (صموئيل الثاني ٦).
- قصة بزوغ نجم داود (صموئيل الأول١٦: ١٤- صموئيل الثاني ٥).
- قصة سلالة داود (صموئيل الثاني٩- ٢٠+ الملوك الأول ١-٢).

أطلق روست على قصة تابوت العهد الرمز (AN) تبعه في ذلك العديد من العلماء، وهي حسب روست تتألف من القصة الواردة في (صموئيل الأول٤: ١ب- ٧: ١) بالإضافة إلى أجزاء من الأصحاح السادس من صموئيل الثاني(1). لقد افترض روست وجود تقارب بين المادة الواردة في صموئيل الأول (٤: ١ب-٧: ١) وتلك الواردة في الأصحاح السادس من سفر صموئيل الثاني. ولكن عندما نقوم بدراسة هذين النموذجين من حيث المفردات والأسلوب والمضمون يتبين لنا صعوبة الجمع بينهما، وردهما إلى المصدر ذاته. فعلى مستوى المضمون نجد أنه في الوقت الذي يهتم فيه الأصحاح السادس من صموئيل الثاني بالتركيز على دور داود في نقل تابوت الرب، كانت المادة الواردة في القسم الأول (صموئيل الأول٤: ١ب- ٧: ١) تركز على الدور الإلهي وكذلك الحديث عن تابوت العهد. فالرب هو الذي كسرهم أمام الفلسطينيين (صموئيل الأول٤: ٣ "וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל **לָמָּה נְגָפָנוּ יְהוָה הַיּוֹם לִפְנֵי פְלִשְׁתִּים**: فَجَاءَ الشَّعْبُ إِلَى الْمَحَلَّةِ. وَقَالَ شُيُوخُ إِسْرَائِيلَ: لِمَاذَا كَسَّرَنَا الْيَوْمَ الرَّبُّ أَمَامَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ؟") كما أنَّ الرب هو مصدر خوف الفلسطينيين (صموئيل الأول٤: ٦-٧ "וַיִּשְׁמְעוּ פְלִשְׁתִּים אֶת קוֹל הַתְּרוּעָה וַיֹּאמְרוּ מֶה קוֹל הַתְּרוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּמַחֲנֵה הָעִבְרִים וַיֵּדְעוּ כִּי אֲרוֹן יְהוָה בָּא אֶל הַמַּחֲנֶה. **וַיִּרְאוּ הַפְּלִשְׁתִּים כִּי אָמְרוּ בָּא אֱל הִים אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמְרוּ אוֹי לָנוּ כִּי לֹא הָיְתָה כָּזֹאת אֶתְמוֹל שִׁלְשֹׁם**: فَسَمِعَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ صَوْتَ الْهُتَافِ فَقَالُوا: مَا هُوَ صَوْتُ هَذَا الْهُتَافِ الْعَظِيمِ فِي مَعسكر

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p12.

الْعِبْرَانِيِّينَ؟ وَعَلِمُوا أَنَّ تَابُوتَ الرَّبِّ جَاءَ إِلَى الْمعسكر. **فَخَافَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ لأَنَّهُمْ قَالُوا: قَدْ جَاءَ اللهُ إِلَى الْمَحَلَّةِ. وَقَالُوا: وَيْلٌ لَنَا لأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِثْلُ هَذَا مُنْذُ أَمْسِ وَلاَ مَا قَبْلَهُ!**") بل يستعطفه الفلسطينيون حتى لا يفعل بهم كما فعل بمصر (صموئيل الأول٦: ٥ "וַעֲשִׂיתֶם צַלְמֵי עפליכם וְצַלְמֵי עַכְבְּרֵיכֶם הַמַּשְׁחִיתִם אֶת הָאָרֶץ **וּנְתַתֶּם לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כָּבוֹד אוּלַי יָקֵל אֶת יָדוֹ מֵעֲלֵיכֶם וּמֵעַל אֱלֹהֵיכֶם וּמֵעַל אַרְצְכֶם**: وَاصْنَعُوا تَمَاثِيلَ بَوَاسِيرِكُمْ وَتَمَاثِيلَ فِيرَانِكُمُ الَّتِي تُفْسِدُ الأَرْضَ **وَاعْطُوا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ مَجْدًا لَعَلَّهُ يُخَفِّفُ يَدَهُ عَنْكُمْ وَعَنْ آلِهَتِكُمْ وَعَنْ أَرْضِكُمْ**").

وعلى مستوى اللغة فإنَّ الاختلافات بين النصين من حيث الأسلوب والمفردات تؤكد على عدم رجوعهما إلى أصل واحد. مثال لذلك اسم المكان الذي نقل منه بنو إسرائيل تابوت العهد، بينما ورد في صموئيل الأول (٦: ٢١/ ٧: ١) على أنه كريات يعاريم (**קִרְיַת יְעָרִים**) نجده في صموئيل الثاني (٦: ١) بعلي يهودا (**בַּעֲלֵי יְהוּדָה**). كما أنَّ المفردات المستخدمة في الأصحاح السادس من صموئيل الثاني مثل: (**יְהוָה צְבָאוֹת/ עֲגָלָה חֲדָשָׁה**) تؤكد أيضًا على اختلاف الأصل بالنسبة إلى المادتين. إذن لا يمكن القول بوحدة الأصل بالنسبة إلى القصتين الواردتين في صموئيل الأول (٤: ١ب- ٧: ١) والأصحاح السادس من سفر صموئيل الثاني حول تابوت العهد.

أمَّا فيما يتعلق بقصة داود وبزوغ نجمه بين بني إسرائيل، كما أوردها روست في (صموئيل الأول١٦: ١٤- صموئيل الثاني٥) فإنه من المقبول علميًا التأكيد على وجود تقاليد أصلية قديمة خاصة بداود، وفي الوقت ذاته التأكيد على وجود عملية تحرير للمادة التي أوردها سفرا صموئيل الأول والثاني حول داود في هذا الشأن[1]. ولا يمكن لعملية التحرير التي خضعت لها التقاليد القديمة الخاصة بداود أن تكون سوى عملية مقصودة، الهدف منها إضفاء الشرعية على حكم داود، خصوصًا تلك المادة

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p13.

التي تبرز الجانب الإنساني في شخصية داود وألمه وحزنه على موت شاؤول ويوناثان (صموئيل الثاني١) وموت أبنير (صموئيل الثاني٣). إننا إذن أمام مادة مكتوبة تحاول إلى جانب إبراز الجانب الشرعي في حكم داود، تبرئة داود من أية شبهات في علاقته بشاؤول أو أبنير وغيرهما.

ومن ثمَّ يمكن القول استنادًا إلى تلك الجهود التي بذلها علماء العهد القديم في تحديد مصادر سفري صموئيل الأول والثاني، إنه تمَّ الاتفاق على الحديث عن طبيعة تأليفية للمادة القديمة مرت بعمليات تحرير متعددة، وأنها مؤلفة وليست أصيلة في القدم. فأنصار نظرية المصادر، أمثال كورنيل وكارل بود، كانوا يتحدثون عن قصص سفري صموئيل الأول والثاني بأنها دمج بين مستويين أو أكثر يمثلان امتدادًا للمصدرين اليهوي والإلوهيمي، بينما يتحدث أنصار نظرية الأجزاء، أمثال جريسمان وروست، أنَّ مادة السفرين كانت نتاج عملية مستمرة من التحرير لدمج قصص أو وحدات قصصية قصيرة وطويلة ذات أصول مختلفة ومستقلة.

سفرا صموئيل الأول والثاني وعمليات تحرير النص

أمَّا مارتن نوت في دراساته للتاريخ التثنوي تجنب التركيز على السمات الخاصة بكل مصدر من المصدرين اليهوي والإلوهيمي داخل سفري صموئيل الأول والثاني، ليصل إلى نوعيةٍ جديدة من النقد المصدري، تتجاوز عملية عزل المصادر والوقوف على سماتها؛ لتركز على عملية تحرير النص التي أنتجت في نهاية الأمر سفري صموئيل الأول والثاني، متأثرًا في ذلك بتحليل روست لمصادر القصص الأصلية لسفري صموئيل الأول والثاني، ومعضدًا ما توصل إليه أنصار نظرية الأجزاء. ومما لا شك فيه أنَّ هذا التحول في دراسة سفري صموئيل الأول والثاني كان تحولاً كبيرًا، أثر فيما بعد على دراسات العهد القديم بشكلٍ عام.

فحسب مارتن نوت كان المؤرخ التثنوي كاتبًا في عصر السبي يبحث في ماضي بني إسرائيل وتجربتهم في أرض كنعان، والتي اعتبرها تجربةً سلبية لم تتجاوز مربع الخطيئة والمعصية التي انتهت بسقوط الملكية ورحيل الشعب عن أرض الميعاد حسب تصوره[1]. وكانت أهمية سفري صموئيل الأول والثاني بالنسبة إلى مارتن نوت تنبع من وضعهما المتميز في إطار المخطط الزمني التثنوي. فالقصص كما وردت في السفرين تتحدث عن عصرين: أحدهما يتناول **"عصر الظلم الفلسطيني وشخصية صموئيل والجزء الأخير من قصة القضاة"**، والثاني يتناول **"عصر الملوك" (شاؤول وداود)**. وخلال عرض المؤرخ التثنوي لهذين العصرين فقد اعتمد بشكلٍ كبير على مواد مكتوبة سلفًا، واضعًا تفسيره اللاهوتي للتاريخ في مقدمات ونهايات القصص.

ففي العصر الأول وضع المؤرخ التثنوي إطارًا خاصًا يعتمد على ما قام به من دمج بين قصة قديمة تتحدث عن طفولة صموئيل (صموئيل الأول١: ١-٤: ١أ) وبداية قصة تابوت العهد (صموئيل الأول٤: ١ب- ١٨أ، ١٩- ٧: ١). بدأ المؤرخ التثنوي تحرير هذه المادة بترتيبها على هذا النحو، ثم وجد أنه من الضروري أن يوسع هذه المادة عن طريق وضع إضافات خاصة به على قصة عالي الكاهن (صموئيل الأول٢: ٢٥ب، ٣٤-٣٥)[2]. كان هدف المحرر التثنوي من هذا الترتيب هو إلقاء الضوء على شخصية صموئيل التي تحملت مسؤولية إعادة تابوت العهد من الأراضي الفلسطينية، وتنصيب شاؤول ملكًا على بني إسرائيل[3]. أمّا في العصر الثاني (قصص شاؤول وداود) يقوم المؤرخ التثنوي باستغلال مادة موجودة سلفًا لتكون إطارًا عامًا لقصصه. إذن فقد كان مصدر هذه القصص في هذه الحالة عبارة عن مادة مركزة للغاية من تقاليد شاؤول وداود تجمعت قبل المصدر التثنوي (**Dtr**) بفترة طويلة من

(1) Steven L.Mckenzie and M.Patrick Graham, Op.Cit., p264.

(2) Steven L.Mckenzie and M.Patrick Graham, Op.Cit., p271.

(3) Ibid., p271-272.

عناصر مختلفة[1]. كما استعان المؤرخ التثنوي في إكمال مادة قصصه بإضافة مواد أخرى كانت موجودة أمامه بما فيها **"قائمة حروب داود"** الواردة في (صموئيل الثاني٨: ١أ- ١٤أ)، و**قائمتين بقادة جيش داود** (صموئيل الثاني٨: ١٥- ١٨/ صموئيل الثاني٢٠: ٢٣- ٢٦).

أمَّا الإضافات الخاصة بالمؤرخ التثنوي وإسهاماته في توسيع النص فيمكن التعرف عليها، حسب مارتن نوت، في المواضع التالية:

- الحديث عن عصر شاؤول (صموئيل الأول١٣: ١ "בֶּן שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל: كَانَ شَاوُلُ ابْنَ سَنَةٍ فِي مُلْكِهِ وَمَلَكَ سَنَتَيْنِ عَلَى إِسْرَائِيلَ").

- الإضافات على نبوءة ناتان (صموئيل الثاني٧: ١ب، ٧أ، ١١أ، ١٢ب- ١٣أ، ٢٢- ٢٤).

- إضافاته على قائمة حروب داود (صموئيل الثاني٨: ١أ، ١٤ب)[2].

أي أنَّ مارتن نوت بذلك اعتبر أنَّ العصرين المتعلقين بنهاية عصر القضاة وبداية عصر الملكية قد اندمجا مع بعضهما البعض بواسطة المؤرخ التثنوي، مع وجود فهم خاص للتاريخ من خلال هذه التقاليد القصصية. هذا الفهم الخاص من جانب المؤرخ التثنوي انطلق من إيمانه العميق، حسب نوت، بأهمية الملكية في تاريخ بني إسرائيل؛ لأنَّ هذا المؤرخ بصفته إسرائيليًا يعيش آثار وتداعيات سقوط الملكية في عصر السبي[3].

---

(1) Ibid, p272.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p273.

وجاء كروس (F.M.Cross) ليعارض تشخيص مارتن نوت للتاريخ على أنه إدانة تامة لماضي بني إسرائيل، ويرى فكرةً إيجابيةً مهمةً في العرض التثنوي للتاريخ تتمثل في ديمومة واستمرار وعود يهوه لداود وسلالته[١]، وتتركز هذه الفكرة بشكل رئيسي في معجزة ناتان الواردة في (صموئيل الثاني٧: ١-٧)[٢]. وقد برهن كروس على أنَّ تاريخ أول عملية تحرير تثنوي (Dtr^1) حدثت في عصر الملك ياشياهو، وذلك في محاولة لتأييد ودعم الإصلاحات التي قام بها[٣].

وفي دراسته حول التاريخ التثنوي التي كانت بعنوان (**The Composition of the Deuteronmistic History**) استخدم بيكهام (**B.Peckham**) المصطلحات التي استخدمها كروس (Dtr^1, Dtr^2). لقد حدد بيكهام المؤرخ التثنوي لدى مارتن نوت بالرمز (Dtr^2) الذي استخدمه كروس، وتحدث عن أنه هو المؤلف لتلك المادة العريضة الممتدة من سفر التكوين إلى الملوك، حيث قام بدمج مصادره الأساسية سواء المصادر التوراتية (اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي) أو العمل الذي قام به المحرر التثنوي (Dtr^1). وكان المحرر التثنوي (Dtr^1) بالنسبةإلى بيكهام يمثل تلك المادة التي تتناول التاريخ المبكر الذي تألف بالتوازي مع مادة المصدر اليهوي. وقد قام المصدر المشار إليه بالرمز (Dtr^1) بتفسير التاريخ انطلاقًا من وجهة النظر المؤيدة للمملكة الجنوبية (يهودا)، الأمر الذي تمَّ التعبير عنه خلال مادة سفري صموئيل الأول والثاني في تكريس الأمل وتمركزه فقط في نسل وسلالة داود[٤].

وثمة وجهة نظر أخرى تبناها علماء أمثال ر.سيمند (**R.Smend**) وديتريش (**W.Dietrich**) فيما يتعلق بعمليات التحرير التي تعرض لها سفرا صموئيل الأول

(1) F.M.Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Op.Cit., p261-264.
(2) Steven L.Mckenzie and M.Patrick Graham, Op.Cit., p264.
(3) Ibid, p264-266.
(4) Ibid, p266l

والثاني، ترى وجود ثلاثة محررين تثنويين كلهم عاشوا في مرحلة السبي. المحرر التثنوي الأول كان هو نفسه مؤلف التاريخ التثنوي ذاته وهو ما يشار إليه بالرمز (Dtr^G) وفي مرحلة حديثة أُشير إليه بالرمز (Dtr^H). قام هذا المحرر التثنوي بإكمال عمله في مرحلة مبكرة من السبي تمَّ التأريخ لها حوالي ٥٨٠ ق.م[١]. والمحرر الثاني حدده ديتريش معتمدًا على دراسته وتحليله لمجموعة من الفقرات الواردة في سفر الملوك رأى فيها مسحةً نبويةً، وأشار إليه بالرمز (Dtr^P)، حيث قام هذا المؤرخ بتقييم تاريخ الملكية من منظور لاهوتي متأثرًا بالأنبياء، خصوصًا إرميا، وأرخ له حوالي ٥٧٠ ق.م[٢]. أمَّا المحرر الثالث فقد أرخ له سيمند في ٥٦٠ ق.م وأشار إليه بالرمز (Dtr^N) أو المحرر البدوي (The Nomistic Redactor) وهو ذلك المحرر الذي اهتم بشكلٍ رئيسي بأمور التشريع والقوانين، وقد حدد سيمند هذا المصدر معتمدًا على دراسته لبعض فقرات من سفري يشوع والقضاة التي أعيد العمل بها وتوظيفها لتعكس فكرة العهد[٣]. من هنا انطلق عمل العلماء إلى تحديد الفقرات التي تعود إلى المصادر الثلاثة التي سبق ذكرها على النحو التالي[٤]:

الفقرات التي تنتمي إلى المحرر التثنوي المشار إليه بالرمز (Dtr^G)

صموئيل الأول٢: ٢٧- ٣٦/ ٣: ١١- ١٤/ ٤: ١٨ب/ ٧: ٣-٤، ٦أ، ١٥-١٧/ ١٤: ٣أ، ١٨/ ٢٢: ١٨ب، ١٩/ ٢٥: ٢١-٢٢، ٢٣ب، ٢٤ب-٢٦، ٢٨-٣٤، ٣٩أ.

صموئيل الثاني٣: ٩-١٠، ١٧-١٩، ٢٨-٢٩، ٣٨-٣٩/ ٤: ٢ب-٤/ ٥: ١-٢، ٤-٥، ١١، ١٢أ، ١٧أ/ ٦: ٢١أ/ ٧: ٨ب، ١١ب، ١٣أ، ١٦، ١٨-٢١، ٢٥-

---

(1) Ibid., p268.
(2) Steven L.Mckenzie and M.Patrick Graham, Op.Cit., p268-269.
(3) Ibid., p269.
(4) Ibid.

٢٩/ ١٤ : ٩/ ١٥ : ٢٥-٢٦/ ١٦ : ١١-١٢/ ١٩ : ٢٢-٢٣، ٢٩/ ٢١ : ٢ب، ٧/ ٢٤ : ١، ١٩ب، ٢٣ب، ٢٥ب.

الفقرات التي تنتمي إلى المحرر المشار إليه بالرمز (Dtr^P)

صموئيل الأول٣ : ١١-١٤/ ٢٨ : ١٧-١٩أ .

صموئيل الثاني١٢ : ٧ب-١٠، ١٣-١٤/ ٢٤ : ٣-٤أ، ١٠-١٤، ١٥أ، ١٧، ٢١ب، ٢٥ب .

الفقرات التي تنتمي إلى المحرر البدوي المشار إليه بالرمز (Dtr^N)

صموئيل الأول١٣ : ١٣-١٤ .

صموئيل الثاني٥ : ١٢ب/ ٧ : ١ب، ٦، ١١أ، ٢٢-٢٤/ ٢٢ : ١، ٢٢-٢٥، ٥١.

* * *

الفصل الثالث

النقد الشكلي لسفري صموئيل الأول والثاني

إذا أردنا تطبيق النقد البشكلي على سفري صموئيل الأول والثاني ينبغي أن نبدأ بتحديد الإطار العام للسفرين، أو ما يُطلق عليه حسب منهج النقد الشكلي، البناء أو التركيب (**Structure**)، ثم نتناول الإطار الخاص بالوحدة التي سنتخذ منها نموذجًا للتطبيق. بعد ذلك سنعمل على تحديد الأشكال الأدبية أو الأنواع الأدبية للنص محل الدراسة (**Genre**). ثم محاولة التعرف على السياق الاجتماعي للنص في صورته الأصلية، والدوافع وراء استخدام أي نوع من أنواع التعبير داخل النص (**Setting**). وفي النهاية سنقوم بتحديد الغرض من استخدام أشكال أدبية بعينها (**Intention/ Meaning**).

الإطار العام لسفري صموئيل الأول والثاني (**Structure**)

يمكن تحديد الإطار العام لسفري صموئيل الأول والثاني على النحو التالي:

I تمهيد لظهور داود ملكًا (صموئيل الأول١: ١-١٦: ١٣)

(أ) تمهيد على المستوى النبوي: ظهور صموئيل على مسرح الأحداث (١:١- ٤: ١أ).

(ب) تمهيد على المستوى الطقسي: غياب تابوت العهد (٤: ١ب-٧: ١) .

(جـ) عودة إلى المستوى النبوي: ظهور الملكية (٧: ٢-١٦: ١٣) .

١ - ظهور شاؤول والملكية الجديدة (٧: ٢-١٢: ٢٥) .

٢ - أفول نجم شاؤول وبداية ظهور داود (١٣: ١-١٦: ١٣) .

II التحركات السياسية لترسيخ حكم داود (صموئيل الأول١٦: ١٤- صموئيل الثاني٨: ١٨)

(أ) توتر بين شاؤول وداود (١٦: ١٤-٣١: ١٣) .

١ - داود في بلاط شاؤول (١٦: ١٤-٢١: ١) .

٢ - الخصومة بين داود وشاؤول (٢١: ٢-٢٧: ١٢) .

٣- السقوط التام لشاؤول (٢٨: ١-٣١: ١٣) .

(ب) حرب أهلية في بني إسرائيل (صموئيل الثاني١-٤) .

(جـ) ترسيخ دعائم ملك داود (صموئيل الثاني٥-٨) .

١ - سياسيًا: وصول داود إلى القدس (٥: ١-١٦) .

٢ - تأمين المملكة في المرة الأولى: من الفلسطينيين (٥: ١٧-٢٥) .

٣- طقسيًا: وصول التابوت إلى القدس (٦: ١-٢٣) .

٤ - نبويًا: سلالة داود في القدس (٧: ١-٢٩) .

٥ - تأمين المملكة في المرة الثانية: العلاقات الخارجية (٨: ١-١٨) .

III قصص حول حكم داود وتهديد أمن المملكة (صموئيل الثاني١١-٢٠) .

كان هذا هو الإطار العام الذي تتحرك فيه مادة سفري صموئيل الأول والثاني، وسنركز فيما يلي على وحدتين قصصيتين كنموذج لتطبيق منهج النقد الشكلي في إطار

المادة التي تتحدث عن ظهور صموئيل على المشهد القومي لبني إسرائيل (صموئيل الأول١:١-٤: ١أ). ويمكن لنا في البداية أن نحدد الإطار العام لهاتين الوحدتين الأدبيتين على النحو التالي:

ظهور صموئيل في حياة بني إسرائيل (صموئيل الأول ١:١ ـ ٤: ١أ)

I أصول صموئيل (١:١-٢: ١١).

(أ) مقدمة/ تمهيد (١:١-٢).

(ب) مولد صموئيل وتكريسه لخدمة الرب (١: ٣-٢: ١٠).

١- مولد صموئيل (١: ٣-٢٠).

٢- تكريس صموئيل لخدمة الرب (١: ٢١-٢٨).

٣- أنشودة حنة (٢: ١-١٠).

(جـ) خاتمة (٢: ١١).

II التناقض بين صموئيل وأبناء عالي الكاهن (٢: ١٢-٤: ١أ)

(أ) تناقض في السلوك (٢: ١٢-٢٦).

١- التناقض الأول (١٢-٢١).

٢- التناقض الثاني (٢٢-٢٦).

(ب) تناقض في المصير (٢: ٢٧-٤: ١أ).

١- مصير أبناء عالي: إدانة إلهية (٢: ٢٧-٣: ١٨).

- خلال شخص مجهول (٢: ٢٧-٣٦).
- خلال صموئيل (٣: ١-١٨).

٢- مصير صموئيل: قبوله كنبي للأمة (٣: ١٩-٤: ١أ).

أولاً: أصول صموئيل (١: ١ ـ ٢: ١١)

إذا حاولنا أن نحلل الشكل الأدبي أو النوع الأدبي (**Genre**) الذي تمثله هذه الوحدة، نجد أننا أمام نوعين أدبيين: أحدهما يمثل قصة (**Story**) والثاني يمثل أنشودة أو ترنيمة شكر (**Hymn of Praise/ Thanksgiving Song**)[١]. فالقصة قصة ميلاد صموئيل وتكريسه لخدمة الرب، وهي قصة ذات مضمون خاص، حيث إنَّ قصص الميلاد تعد من القصص النادرة في العهد القديم. ويمكن أن نقتفي أثر قصص الميلاد في قصص الآباء في سفر التكوين (إسحاق ويعقوب ويوسف) وفي سفر القضاة (قصة مولد شمشون). والإطار العام لقصص الميلاد يدور حول **الاستجابة الإلهية لمطلب ما**. والقصة محل الدراسة لم تخرج هنا عن كونها أحد نوعين من قصص الميلاد: إمَّا ذلك النوع من قصص الميلاد التي تعبر عن **مطلب يتبعه حادثة الميلاد**، كما هي الحال في أغلب تقاليد الميلاد، وإمَّا ذلك النوع من القصص التي يحدث فيها **الميلاد ثم تتبعه حاجة أو مطلب**، مثل قصة مولد شمشون (قضاة١٣: ٢-٢٥). ومعظم قصص الآباء الواردة في هذا السياق في سفر التكوين تدور في فلك النوع الأول، دون أن تعبر عن قصص كاملة. فهي لا تعطينا صورةً كاملةً عن قصة الميلاد من حيث شكل النص، بقدر ما توفر لنا تقاليد أساسية يمكن البناء عليها في قصص الميلاد، والقول إن ثمة تراثًا قديمًا كان موجودًا يعبر عن هذا النوع من القصص. إنَّ الحديث هنا لا يتجاوز تصوير الحاجة إلى مولود ثم الرجاء من الرب ثم الوعد الإلهي بالطفل وأخيرًا مولد الطفل وتسميته[٢].

(1) Antony F. Campbell, 1Samuel, The Forms of the Old Testament Literature, Volume VΠ, Grand Rapids, Cambridge, Wm.B.Eerdmans publishing, 2003, p38.

(٢) حول الإطار العام للقصص التي تتحدث عن الميلاد، انظر:

Antony F. Campbell, Op.Cit., p40-43.

ولكن تَفَرُّد قصة ميلاد صموئيل ينبع من كونها تقع بين الفكرتين: الحاجة التي تسبق الميلاد، حيث يتم تصوير الألم الذي يعتصر نفس حنة، والحاجة التي تلي حادثة الميلاد. إنَّ تحليل قصة ميلاد صموئيل يبين وجود ثلاثة عناصر على الأقل تؤكد على تميزها من حيث الشكل الأدبي :

١- تكريس الطفل لخدمة الرب.

٢- القوة الكامنة في التعليق الوارد في صموئيل الأول١: ٢٣ "אַךְ יָקֵם יְהוָה אֶת דְּבָרוֹ: إِنَّمَا الرَّبُّ يُقِيمُ كَلاَمَهُ".

٣- الإشارة إلى الملك المسموح إلهيًا في صموئيل الأول٢: ١٠ "יְהוָה יֵחַתּוּ מְרִיבָו עָלָו בַּשָּׁמַיִם יַרְעֵם יְהוָה יָדִין אַפְסֵי אָרֶץ וְיִתֶּן עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: مُخَاصِمُو الرَّبِّ يَنْكَسِرُونَ مِنَ السَّمَاءِ يُرْعِدُ عَلَيْهِمْ الرَّبُّ يَدِينُ أَقَاصِيَ الأَرْضِ وَيُعْطِي عِزًّا لِمَلِكِهِ وَيَرْفَعُ قَرْنَ مَسِيحِهِ". والقصة على هذا النحو ليست كأي قصة ميلاد، بل يمكن القول إنها ترمز إلى قصة ميلاد أمة بأسرها على المستوى القومي، الذي أراد الرب أن يقره لبني إسرائيل على يد ملكه المخلص، بواسطة صموئيل. أي أنَّ صموئيل هو حلقة الوصل بين عصرين ونموذجين للقومية في بني إسرائيل، يمكن تسميتهما: عصر ما قبل الملكية وعصر ما بعد الملكية.

إنَّ النص كما ورد في صموئيل الأول (١: ١-٢: ١١أ) يأتي في شكل القصة، التي تميزت بحبكة متميزة بداية من عقم حنة وتصوير حاجتها وآلامها بشكل تفصيلي، مرورًا بإستراتيجية الحل الإلهي عن طريق القسم الذي قطعته على نفسها بتكريس الطفل في خدمة الرب. وجاءت الأحداث متلاحقة بصورةٍ مكثفة تكشف، فضلاً عن حالة التوتر النفسي الذي يعصف بشخصيات القصة، عن حالة من التشويق والإثارة، ربما مقصودة من جانب كاتب سفر صموئيل، للفت النظر إلى أهمية الحدث المترقب،

وإلقاء الضوء على المناخ العام الذي تلازم مع مولد صموئيل. من هنا وجدنا القصة تكتظ بالتعبيرات التي تركز على الجانب النفسي لشخصية حنة، مثل (**וַתִּבְכֶּה/ וְלֹא תֹאכַל/ מָרַת נָפֶשׁ/ וּבָכֹה תִבְכֶּה/ עֳנִי אֲמָתֶךָ/ אִשָּׁה קְשַׁת-רוּחַ אָנֹכִי/ מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי: فبكت/ ولم تأكل/ مرة النفس/ وبكت بكاءً/ مذلة أَمَتِكَ/** إنني امرأة حزينة الروح/ من كثرة كربتي وغيظي) الأمر الذي يؤكد على مدى أهمية الحدث.

إذن فالعناصر الرئيسية المكونة لهذا النوع الأدبي (**Genre**) هي: الحاجة أو **الاستغاثة** سواء قبل أو بعد الميلاد، ثم **الوعد بطفل**، ثم **الميلاد وتسمية الطفل**.

- **الحاجة**: (صموئيل الأول١: ١١ "וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר יְהוָה צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַיהוָה כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ: وَنَذَرَتْ نَذْرًا وَقَالَتْ: يَا رَبَّ الْجُنُودِ إِنْ نَظَرْتَ نَظَرًا إِلَى مَذَلَّةِ أَمَتِكَ، وَذَكَرْتَنِي وَلَمْ تَنْسَ أَمَتَكَ بَلْ أَعْطَيْتَ أَمَتَكَ زَرْعَ بَشَرٍ فَإِنِّي أُعْطِيهِ لِلرَّبِّ كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِهِ وَلاَ يَعْلُو رَأْسَهُ مُوسَى").

- **الوعد بالطفل**: (صموئيل الأول١: ١٧ "וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ: فَقَالَ لَهَا عَالِي: اذْهَبِي بِسَلاَمٍ وَإِلَهُ إِسْرَائِيلَ يُعْطِيكِ سُؤْلَكِ الَّذِي سَأَلْتِهِ مِنْ لَدُنْهُ").

- **الميلاد وتسمية الطفل**: (صموئيل الأول١: ٢٠ "וַיְהִי לִתְקֻפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵיְהוָה שְׁאִלְתִּיו: وَكَانَ فِي مَدَارِ السَّنَةِ أَنَّ حَنَّةَ حَبِلَتْ وَوَلَدَتِ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ صَمُوئِيلَ قَائِلَةً: لأَنِّي مِنَ الرَّبِّ سَأَلْتُهُ").

أمَّا بالنسبة إلى أنشودة الشكر فلا يمكن القول إنها جاءت خارج إطار قصة الميلاد، حيث تغنت بها حنة قبل عودة ألقانة إلى الرامة (صموئيل الأول٢: ١، ١١أ) وتختتم هذه الأنشودة بتكريس صموئيل لخدمة الرب في المكان المقدس. وتركز مقدمة الأنشودة على السبب الذي يدفع المتغني إلى السرور والاغتباط (صموئيل الأول٢: ١ "וַתִּתְפַּלֵּל חַנָּה וַתֹּאמַר עָלַץ לִבִּי בַּיהוָה רָמָה קַרְנִי בַּיהוָה רָחַב פִּי עַל אוֹיְבַי כִּי שָׂמַחְתִּי בִּישׁוּעָתֶךָ: صَلَّتْ حَنَّةُ: فَرِحَ قَلْبِي بِالرَّبِّ. ارْتَفَعَ قَرْنِي بِالرَّبِّ. اتَّسَعَ فَمِي عَلَى أَعْدَائِي لأَنِّي قَدِ ابْتَهَجْتُ بِخَلاَصِكَ") ثم يتحول **الاهتمام بالرب** من حيث: تفرده (صموئيل الأول٢: ٢-٣ "אֵין קָדוֹשׁ כַּיהוָה כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ. אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם: כִּי אֵל דֵּעוֹת יְהוָה ולא נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת: لَيْسَ قُدُّوسٌ مِثْلَ الرَّبِّ لأَنَّهُ لَيْسَ غَيْرَكَ، وَلَيْسَ صَخْرَةٌ مِثْلَ إِلَهِنَا. لاَ تُكَثِّرُوا الْكَلاَمَ الْعَالِيَ الْمُسْتَعْلِيَ، وَلْتَبْرَحْ وَقَاحَةٌ مِنْ أَفْوَاهِكُمْ. لأَنَّ الرَّبَّ إِلَهٌ عَلِيمٌ وَبِهِ تُوزَنُ الأَعْمَالُ") ثم ذكر وتعداد **مآثر الرب وأفعاله** (صموئيل الأول٢: ٤-١٠ "מֵמִית וּמְחַיֶּה/ מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל/ מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׁיר/ מַשְׁפִּיל אַף מְרוֹמֵם/ מֵקִים מֵעָפָר דָּל/ מֵאַשְׁפֹּת יָרִים אֶבְיוֹן: الرب يميت ويحيي/ يهبط إلى الهاوية ويصعد/ يفقر ويغني/ يضع ويرفع/ يقيم المسكين من التراب/ يرفع الفقير من المزبلة").

وعن الوضع الحياتي (**Setting**) أو السياق الاجتماعي لقصة مولد صموئيل وظهوره في حياة بني إسرائيل فإنه يدور في فلك تلك الفكرة الرئيسية التي تدور حول شخصية صموئيل الذي يولد لكي يتم تكريسه لخدمة الرب، ثم ينال بجدارة ثقة الرب وقبولاً من كل فئات بني إسرائيل، فيمسح الملوك ويطيح بهم كيفما شاء. كل هذه السمات التي تعكسها هذه القصة بالنسبة إلى شخصية صموئيل تعكس وضعًا حياتيًا معينًا لعب فيه الأنبياء دورًا كبيرًا ومهمًا في حياة بني إسرائيل. فصموئيل هنا هو ذلك النبي الذي سيكون جديرًا بثقة الرب، وستعرفه كل إسرائيل، فهو من سينصب

ويطيح بالملوك، فهو من يمسح شاؤول ملكًا، ثم يطيح به ويمسح داود بدلاً منه. ويدل ذلك دلالةً واضحة على أهمية الدور النبوي سواء على المستوى الديني أو مستوى السلطة أو حتى مستوى التأليف والكتابة لتاريخ بني إسرائيل.

أمَّا الغرض من هذا الشكل الأدبي (**Intention/ Meaning**) الذي عبرت عنه قصة الميلاد فإنه لا يقتصر على حدود هذه القصة فحسب، بل يتوسع إلى نطاق أرحب وأوسع، حاملاً معه مؤشرات نحو آفاق مستقبلية تجسدت فيها بعد. فعلى الرغم من التركيز على شخصية صموئيل في قصة الميلاد، الأمر الذي يدل للحظة على أنه هو تلك الشخصية التي تحمل لواء المستقبل، نجد العناصر التي أشرنا إليها سلفًا: تكريسه لخدمة الرب، والتعليق الوارد في صموئيل الأول١: ٢٣ الذي يؤكد على أهمية كلمة الرب وعهده ("אַךְ יָקֵם יְהוָה אֶת דְּבָרוֹ: إِنَّمَا الرَّبُّ يُقِيمُ كَلاَمَهُ") وأخيرًا الإشارة إلى الملك المسموح إلهيًا في صموئيل الأول٢: ١٠ ("יְהוָה יֵחַתּוּ מְרִיבָו עָלָו בַּשָּׁמַיִם יַרְעֵם יְהוָה יָדִין אַפְסֵי אָרֶץ וְיִתֶּן עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: مُخَاصِمُو الرَّبِّ يَنْكَسِرُونَ. مِنَ السَّمَاءِ يُرْعِدُ عَلَيْهِمْ. الرَّبُّ يَدِينُ أَقَاصِيَ الأَرْضِ وَيُعْطِي عِزًّا لِمَلِكِهِ وَيَرْفَعُ قَرْنَ مَسِيحِهِ") التي تؤكد على أنَّ المعني من القصة كما وردت في شكلها الحالي لا يقتصر فقط على حادثة الميلاد، وإنما يتجاوز هذا المعنى إلى معنى أرحب وأوسع يشمل بني إسرائيل جميعًا، وهو المعنى الذي تتغنى به الأنشودة.

ثانيًا: التناقض بين صموئيل وأبناء عالي الكاهن (٢: ١٢-٤: ١أ)

تتحدث هذه الوحدة الأدبية عن نموذجين متداخلين مع بعضهما البعض: الأول يتحدث عن التناقض والاختلاف السلوكي بين صموئيل وأبناء عالي (صموئيل الأول٢: ١٢-٢٦)، والثاني يتحدث عن التناقض في المصير بينهما (صموئيل الأول٢: ٢٧-٤: ١أ).

*** التناقض في السلوك (صموئيل الأول٢: ١٢-٢٦)**

من حيث النوع الأدبي فإنَّ النص الوارد في (صموئيل الأول٢: ١٢-٢٦) لا يمكن القول إنه يمثل جنسًا أدبيًا في حد ذاته، فهو لا يتجاوز كونه سلسلةً من الملاحظات حول أبناء عالي وصموئيل. يؤكد ذلك التصور عدم وجود حبكة أو عقدة درامية في هذا النص، وتقتصر الإثارة هنا فقط على وضع التناقضات جنبًا إلى جنب. فقصر المعلومات وإيجازها يعضد مسألة كون النص هنا عبارة عن مجموعة من الملاحظات لا ترقى إلى مستوى القصة أو الحكاية.

ومن حيث الوضع الحياتي أو السياق الاجتماعي لهذا النص فلا يمكن الخروج بصورة واضحة من النص عن السياق الاجتماعي الذي خرجت فيه. إلاَّ أنَّ بعض الإشارات الواردة هنا في (الفقرات ١٢-١٧، ٢٢-٢٥) قد تكون مأخوذة من مصدر ما يظهر اهتمامًا بأداء سلوك طقسي ملائم في الأماكن المقدسة. حيث نجد هنا ملاحظات تتعلق بالذبائح والتقدمات (الفقرات ١٣-١٧) وأخرى تتعلق بالزي الكهنوتي (الفقرات١٨-١٩).

وعن المعنى أو الغرض من هذا النص فإنَّ موقعه بين قصة مولد صموئيل وتكريسه لخدمة الرب والنصوص التي يتم فيها الإعلان عن التخلص من عالي والدوائر المحيطة به، يجعل من هذا النص بمثابة الجسر بينهما. بل ويمكن اعتبار هذا النص تمهيدًا وتبريرًا للتخلص من عالي والدوائر المحيطة به.

*** التناقض في المصير (صموئيل الأول٢: ٢٧-٤: ١أ)**

يدور هذا النص من حيث مادته حول اتجاهين: الأول يتناول خطاب رجل الرب كما ورد في (صموئيل الأول٢: ٢٧- ٣٦) والثاني يتناول قصة استقبال صموئيل لنداء الرب (صموئيل الأول٣-٤: ١أ). من حيث النوع فإنَّ خطاب رجل الرب يمثل ذلك النوع من الخطاب النبوي الذي يحمل حكمًا إلهيًا على مستويين واضحين:

مستوى الاتهام، ومستوى الإعلان عن العقاب الإلهي. فالاتهام هو ذلك العنصر الذي يوفر ذريعةً للعقاب. وجاء الاتهام هنا في صيغة اللوم والعتاب من جانب الرب على لسان رجل الرب، ثم يأتي العقاب باستعراض مآثر الرب ثم تبيان تأثير السلوك السيئ وتداعياته على مستقبل العقاب. أمَّا التجلي الليلي لصموئيل فقد جاء في شكل القصة التي تضمنت كل عناصر التشويق والإثارة، خصوصًا مع التركيز على التوتر الشديد المصاحب لكيفية اكتشاف صموئيل عديم الخبرة لشخصية المتحدث إليه.

إنَّ حالة التوتر التي يمكن الوقوف عليها من خلال سرد تفاصيل هذه المادة، خصوصًا تلك التي تتعرض بشكل تقابلي للسمات والأفكار المتناقضة بين صموئيل وعالي وأبنائه، قد تعبر عن أصداء قديمة لهذه المادة في سياق اجتماعي معين. فالخطاب الذي تحدث به رجل الرب (شخصية مجهولة) قد يعبر عن اهتمامات بعض الدوائر بمسألة سقوط عالي، بينما قصة نداء صموئيل قد تعكس اهتمامات الدوائر ذات الاهتمامات النبوية. إلاَّ أنَّ هناك من يرى في هذه التفاصيل انعكاسًا لروح المؤرخ التثنوي[1].

أمَّا على مستوى المعنى المقصود من هذا النص فإنه يمكن القول إنَّ التناقض هنا على مستوى المصير، يعكس مقابلة بين السقوط بعقاب إلهي والرضا الإلهي. سقوط أبناء عالي ورضا الرب على صموئيل، حاملاً كلمة الرب إلى كل بني إسرائيل. وإنَّ مثل هذه التغييرات على مستوى القيادة الدينية ربما لا يتم ذكرها أو تناولها إلاَّ إذا كانت ذات معنى قومي، وتحمل في طياتها ذلك التساؤل: لقد عرفنا مصير أبناء عالي ومصير صموئيل، فماذا عن المصير المستقبلي لبني إسرائيل؟!

* * *

(1) Antony F. Campbell, Op.Cit., p57-58.

الفصل الرابع

النقد الأدبي لسفري صموئيل الأول والثاني

يتميز سفرا صموئيل الأول والثاني من حيث البناء الأدبي بأنهما يشتملان على العديد من الوحدات القصصية التي تمَّ ترتيبها حسب الأفكار التي يحاول السفران إبرازها وإلقاء الضوء عليها، الأمر الذي يجعل قصص السفرين تتسم بالوحدة الأدبية المتماسكة والرصينة. ولأنَّ النقد الأدبي في إطار دراسات العهد القديم بشكلٍ عام لا يركز فقط على جماليات النص الأدبي وغيرها من الأمور التي تميز النص الأدبي، فقد كان التركيز على الصيغ الأدبية ذو أهمية كبيرة في النقد الأدبي، حيث يمكن الناقد من عزل المصادر المختلفة للنص، والاهتمام بتأليف النص وتاريخه ووحدته الأدبية والأسلوبية والغرض من النص. أي يمكن القول إنَّ مهمة النقد الأدبي هي الأخرى التغلغل إلى عالم ما وراء النص، وطرح تلك التساؤلات التي تتعلق بتأليف النص وتطوره وخلفيته التاريخية ومصادره[1]. وسنحاول فيما يلي تطبيق منهج النقد الأدبي على نموذج من سفر صموئيل الأول؛ لمحاولة الوقوف على الترتيب الداخلي وبناء النص، وتوضيح الأفكار والمضامين وكيفية تطورها، والسمات الأسلوبية المميزة للنص.

---

(١) عن النقد الأدبي للعهد القديم، انظر: Carl Edwin Armerding, Op.Cit., p21-22.

أصول صموئيل (صموئيل الأول ١:١-٢:١١) نموذجًا

في البداية لا بد من الوقوف على الترتيب الداخلي وتركيب هذا النص الأدبي الذي يمكن رسمه على النحو التالي :

I تمهيد/ مدخل :الشخصيات والمشكلة (١: ١-٢)

II مولد صموئيل وتكريسه لخدمة الرب (١: ٣-٢: ١٠)

(أ) مولد صموئيل استجابة لقسم حنة (١: ٣-٢٠)

١- موقف الألم والحاجة إلى وجود طفل (١: ٣-٨)

أ- المناسبة: الحج السنوي إلى شيلواح (١: ٣)

ب- أزمة حنة: (١: ٤-٧)

١- تصوير الأزمة على أنها أزمة عادية (١: ٤-٧أ)

٢- تخصيص الأزمة (١: ٧ب)

جـ- رد فعل ألقانة الذي لا يساعد في حل الأزمة (١: ٨)

٢- قَسَم حنة بتكريس الطفل لخدمة الرب (١: ٩-١٨)

أ- قَسَم حنة (١: ٩-١١)

ب- رد فعل عالي الكاهن (١: ١٢-١٧)

١- عتاب من عالي (١: ١٢-١٤)

٢- مباركة من عالي (١: ١٥-١٧)

جـ- قبول حنة (١: ١٨)

٣- الحل: ميلاد الطفل (١: ١٩-٢٠)

أ- العودة إلى المنزل (١: ١٩)

ب- التعافي من العقم (١: ٢٠)

١- الحمل والولادة (١: ٢٠أ)

٢- تسمية الطفل (١: ٢٠ب)

(ب) تكريس صموئيل لخدمة الرب (١: ٢١-٢٨)

١- قَسَم ألقانة (١: ٢١)

٢- تربية صموئيل وتكريسه لخدمة الرب (١: ٢٢-٢٨)

أ- تربية صموئيل (١: ٢٢-٢٣)

١- اقتراح حنة على ألقانة (١: ٢٢)

٢- ألقانة يوافق على اقتراح حنة (١: ٢٣أ)

٣- حنة تربي ولدها (١: ٢٣ب)

ب- تكريس صموئيل لخدمة الرب (١: ٢٤-٢٨)

١- تقديم القرابين في شيلوه (١: ٢٤-٢٥أ)

٢- تقديم الصبي إلى عالي الكاهن (١: ٢٥ب-٢٨أ)

٣- الخاتمة (١: ٢٨ب)

(جـ) أنشودة حنة (٢: ١-١٠)

١- مقدمة/ تمهيد: صلاة حنة (٢: ١أ)

٢- أنشودة حنة (٢: ١أ-١٠)

أ- التركيز على النشوة التي تشعر بها حنة (٢: ١)

ب- التركيز على متعة حنة بالرب (٢: ٢-١٠)

١- تفرد الرب (٢:٢)

٢- استقباح الكبر والتعالي (٢: ٣)

٣- تعداد مآثر وأفعال الرب (٢: ٤-١٠)

III الخاتمة: عودة ألقانة وبقاء صموئيل (٢: ١١)

(أ) ألقانة يعود إلى منزله (٢: ١١أ)

(ب) صموئيل يبقى في المكان المقدس (٢: ١١ب)

إننا هنا أمام قصة تتحدث عن حادثة الميلاد الإعجازي لصموئيل (صموئيل الأول١: ١-٢: ١١) واعتراف أمه حنة بفضل الرب في ذلك بأن جعلها قادرة على الإنجاب. وثمة من يرى أنَّ أهم ما يميز هذه القصة، ليس فقط أنها تسجل ميلاد تلك الشخصية المحورية في تاريخ بني إسرائيل، أو لأنها تبين صلاح تلك المرأة (حنة)، بل إنَّ أهمية هذه القصة تنبع من تركيزها على توضيح كيف أنَّ الرب جلب البركة على بني إسرائيل جميعًا بسبب إيمان تلك المرأة وصلاحها، تلك البركة التي تحدث عنها سفر التثنية ٢٨: ١-٢ "וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם וּנְתָנְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ. וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה וְהִשִּׂיגֻךָ כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: وَإِنْ سَمِعْتَ سَمْعًا لِصَوْتِ الرَّبِّ إِلهِكَ لِتَحْرِصَ أَنْ تَعْمَلَ بِجَمِيعِ وَصَايَاهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ يَجْعَلُكَ الرَّبُّ إِلهُكَ مُسْتَعْلِيًا عَلَى جَمِيعِ قَبَائِلِ الأَرْضِ وَتَأْتِي عَلَيْكَ جَمِيعُ هذِهِ الْبَرَكَاتِ وَتُدْرِكُكَ إِذَا سَمِعْتَ لِصَوْتِ الرَّبِّ إِلهِكَ".

إننا أمام قصة تقليدية للميلاد تتحرك الشخصية الرئيسية فيها (حنة) من حالة العقم (الأزمة) إلى لحظة الميلاد (انفراج الأزمة). كما أنَّ حبكة هذه القصة دارت بين الشكوى والدعاء وانتهت بالشكر والامتنان للاستجابة الإلهية ومولد الطفل.

كان هذا هو الترتيب الداخلي لهذا النص الأدبي الذي يتحدث عن قصة مولد صموئيل وتكريسه لخدمة الرب. إذن فإنَّ الموضوع الرئيسي الذي يعالجه النص الذي بين أيدينا هو الحديث عن شخصية صموئيل: المولد وأصوله وقصة تكريسه لخدمة الرب. ولكن على الرغم من أننا أمام قصة واضحة المعالم إلاَّ أنه في بعض المواضع لا يوجد ما يربط بين أجزائها، خصوصًا الجزء المتعلق بأنشودة حنة. ولكن نلاحظ هنا أنَّ تجميع هذه العناصر المختلفة داخل إطار النص قد تمَّ عن طريق استخدام عناصر ثنائية أو ثلاثية. يرى البعض أنَّ النص على هذا النحو لا يعكس قصةً متكاملةً بقدر ما يعكس مضمون قصةٍ ما أو تلخيصًا لقصةٍ ما كانت أكثر تفصيلاً ، لم يحتفظ الراوي منها في ذاكرته سوى تركيبها الرئيسي وعناصرها التي تمَّ توظيفها والاستفادة منها عند رواية القصة(١).

وإذا انتقلنا إلى التحليل الأدبي لهذا النص نجد أنَّ العناصر الثنائية والثلاثية التي استخدمها الكاتب في هذه القصة مهمة للغاية بالنسبة إلى بناء النص أو تركيبه على مستوى القصة. فمن المعروف أنَّ ثلاثية: البداية/ الوسط/ النهاية مسألة معروفة في الفلكلور، حيث تحدث الأشياء في ثلاثيات، بينما الشعر العبري كثيرًا ما يعتمد على الثنائيات(٢). وإذا نظرنا إلى النص الذي بين أيدينا لوجدناه باستمرار يتحرك من العام إلى التفاصيل، الأمر الذي يمنح الراوي مزيدًا من الحرية في تطوير التفاصيل بالشكل الذي يراه ملائمًا لجمهوره.

فبعد التمهيد الذي تعرض لشخصيات القصة والمشكلة التي يتحركون حولها (I-1:1-2) يبدأ النص في التحرك نحو قصة مولد صموئيل وتكريسه لخدمة الرب. ويبدأ الترتيب الداخلي للقصة مع التعرض لتلك المحنة النفسية التي تمر بها حنة (II-

(1) Antony F. Campbell, Op.Cit., p38-39.

(٢)لمزيد من التفاصيل حول فكرة الثنائيات والثلاثيات في الأدب القديم، انظر:

Antony F. Campbell, Op.Cit., p39.

(أ)-١ (١: ٣-٨) ثم رد فعلها تجاه هذه الأزمة والقَسَم الذي أقسمته أمام الرب (II-(أ)- ٢ (١: ٩-١٨) والنتيجة التي ترتبت على صلاتها (II- (أ)-٣ (١: ١٩-٢٠). ومنذ بداية النص وحتى هنا نجد أنَّ الشخصيات الرئيسية تتمثل في شخصيتي الرب وحنة. فالرب هو الذي "أغلق رحمها" (١: ٥ب) فجاء قَسَم حنة أنها لو رُزقت طفلاً فستهبه لخدمة الرب (١: ١١)، وهنا يتذكرها الرب ويستجيب لها (١: ١٩) فتحمل وتلد طفلاً (١: ٢٠). ويستلزم القَسم هنا أن تبر به حنة، وبالفعل تكرس صموئيل لخدمة الرب (١: ٢٧-٢٨). أمَّا الأنشودة التي تغنت بها حنة فهي تعبير عن فرحة خاصة باستجابة الرب لها ومنحها طفلاً، والانتقال إلى فرحة أعم من جانب بني إسرائيل بإلههم ومستقبلهم تحت ظل الملك الممسوح إلهيًا (III-(ج).

ومن السمات الأسلوبية التي يتميز بها هذا النص بدايته بتلك الصيغة التي تلقي الضوء على شخصيات الحدث والمشكلة التي بدأ بها. فالشخصية الأولى وهي شخصية ألقانة تمَّ تحديدها: مكانه واسمه ونسبه (١: ١) في حين اكتفى النص بالحد الأدنى من المعلومات حول الزوجتين، حيث لم يذكر النص سوى اسميهما فقط: حنة وفننة، الأولى ليس لديها أطفال والثانية لديها أطفال (١: ٢). وفي بداية الحديث عن الأزمة التي كانت تمر بها حنة (II- (أ)-١ (١: ٣-٨) أقحمت ملحوظة حول الحج إلى المكان المقدس شيلواح (١: ٣). وبعدها تبدأ الدراما في تصعيد الأحداث مركزةً الاهتمام حول فكرة الحرمان من الأطفال (١: ٤-٧) فالزوج ألقانة يحب زوجته حنة، ولكن الرب هو من منع عنها الإنجاب عندما "أغلق رحمها". ويمكن في هذا السياق أن نسترجع تفاصيل قصة راحيل التي أحبها زوجها يعقوب (تكوين٢٩: ١٨، ٣٠) ولكنها ظلت عاقرًا بفعل الرب (تكوين٢٩: ٣١/ ٣٠: ٢، ٢٢). ويختتم هذا الجزء من النص مادته بالمحاولة غير المجدية من جانب ألقانة للتسرية عن حنة (١: ٨). بعد ذلك يبدأ الجزء الخاص بصلاة حنة (II- (أ)- ٢ (١: ٩-١٨) بمزيجٍ من التوتر

والإثارة: حنة تغادر الاحتفالات (١: ٩أ)، حنة تشعر بالمرارة والألم (١: ١٠). وتأتي نهاية هذا الجزء بقبول حنة ومباركتها من جانب عالي الكاهن (١: ١٧) "וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ: فَقَالَ لَهَا عَالِي: اذْهَبِي بِسَلاَمٍ وَإِلَهُ إِسْرَائِيلَ يُعْطِيكِ سُؤْلَكِ الَّذِي سَأَلْتِهِ مِنْ لَدُنْهُ»". والحبكة الدرامية في هذا الجزء جديرة بالتركيز عليها ، فالمشهد كما رسمه النص: المكان في محيط المكان المقدس شيلواح، حيث يجلس عالي الكاهن على كرسي قرب مدخل المكان المقدس (١: ٩ب)، وحنة يعتصرها الألم والحسرة (١: ١٠أ). تتوجه حنة بالصلاة إلى الرب وتنطق بالقسم الذي يحمل ثلاثة شروط ووعد (١: ١١).

"וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר יְהוָה צְבָאוֹת **אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַיהוָה כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ:** وَنَذَرَتْ نَذْرًا وَقَالَتْ: يَا رَبَّ الْجُنُودِ إِنْ نَظَرْتَ نَظَرًا إِلَى مَذَلَّةِ أَمَتِكَ وَذَكَرْتَنِي وَلَمْ تَنْسَ أَمَتَكَ بَلْ أَعْطَيْتَ أَمَتَكَ زَرْعَ بَشَرٍ فَإِنِّي أُعْطِيهِ لِلرَّبِّ كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِهِ وَلاَ يَعْلُو رَأْسَهُ مُوسَى".

بعد ذلك (II- (أ)- ٣- (١: ١٩-٢٠) يتغير المشهد وتتغير الأوضاع ويحدث ما صلت من أجله حنة وتبدأ في الإعداد للوفاء به. وينتهي هذا المشهد بصموئيل في المكان المقدس شيلواح، وتأتي الأنشودة احتفالاً بكل ما تعنيه الكلمة سواء بالنسبة إلى حنة أو إسرائيل (II- (ج)- (٢: ١-١٠). بعد ذلك تأتي خاتمة النص (III- (2: 11).

رمزية قصة الميلاد

إنَّ موقع هذه القصة في بداية مادة السفرين على هذا النحو الدرامي المثير على مستوى الأحداث، يدل دلالةً واضحةً على هدفٍ مقصود من جانب كاتب النص، هو الذي جعله يضع هذه القصة في هذا الموضع من السفرين. إنَّ الحبكة الدرامية التي تركزت في معظمها على جانب الأزمة لدى الشخصية الرئيسية في القصة (حنة)

ركزت على جانب الضعف الذي بدأ يسيطر على شخصية البطلة من خلال ألفاظ تصور الحالة النفسية التي تعيشها حنة بسبب الأزمة التي تمر بها، فنجد ألفاظًا مثل: "כַּעְסָתָהּ... כַּעַס: تغيظها غيظًا" (صموئيل الأول١: ٦) بل ووصل بها الحال إلى الامتناع عن الأكل "וַיֹּאמֶר לָהּ אֶלְקָנָה אִישָׁהּ, חַנָּה לָמֶה **תִבְכִּי** וְלָמֶה **לֹא תֹאכְלִי** וְלָמֶה **יֵרַע לְבָבֵךְ**: فَقَالَ لَهَا أَلْقَانَةُ رَجُلُهَا: يَا حَنَّةُ لِمَاذَا تَبْكِينَ وَلِمَاذَا لاَ تَأْكُلِينَ وَلِمَاذَا يَكْتَئِبُ قَلْبُكِ؟" (١: ٨). ولكنها لا تكتفي بمواساة زوجها فتتجه إلى الرب وحالتها النفسية تصل إلى ذروة الأزمة ، تعبر عن ذلك ألفاظ مثل "וְהִיא **מָרַת נָפֶשׁ** וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְהוָה **וּבָכֹה תִבְכֶּה**: وَهِيَ مُرَّةُ النَّفْسِ. فَصَلَّتْ إِلَى الرَّبِّ وَبَكَتْ بُكَاءً" (١: ١٠). لقد أراد كاتب النص أن يصور لنا كيف استحوذت هذه الأزمة على نفس حنة، وكيف أنها لم تستطع التغلب عليها، كما أنَّ الكاتب في الوقت ذاته يحاول أن يبرز الجانب الديني في شخصية حنة، وكيف أنها كانت أكثر التزامًا على ما يبدو من شخصية الزوج ألقانة. وشخصية حنة التي تعيش أزمة العقم هي انعكاس واضح لبني إسرائيل الذين يعيشون أزمة الضعف وفي حاجة ملحة إلى التقرب من جديد إلى الرب حتى ينقذهم من حالة الضعف التي نالت منهم. أي أنه يمكن القول إنَّ مستقبل حنة ومستقبل بني إسرائيل القوي فيما بعد انطلق من الضعف والاحتياج وأخذ يتحرك نحو القوة والسيطرة.

إننا أمام عنصر درامي في قصة ميلاد صموئيل جعل إلى حدٍ كبير الأزمة (العقدة) كبيرة للغاية وصعبة الحل: إنَّ الرب هو الذي جعل حنة عقيمًا لا تلد "וַיהוָה סָגַר רַחְמָהּ: الرَّبَّ كَانَ قَدْ أَغْلَقَ رَحِمَهَا" (١: ٥) "כִּי סָגַר יְהוָה בְּעַד רַחְמָהּ: لأَنَّ الرَّبَّ أَغْلَقَ رَحِمَهَا" (١: ٦). وبالتالي فلم يكن العقم عقابًا إلهيًا على خطيئة أو فعل ارتكبته أغضب منها الرب، فجاءت لعنته في عدم إنجابها. إننا لسنا أمام حالة عادية لامرأة عقيم، بل أمام قضية الخضوع والطاعة ليهوه والثقة في قدرته على حل الأزمة. إنَّ يهوه

وحده من يستطيع حل هذه الأزمة، وهو الوحيد الجدير بالثقة في قدرته، وهي الفكرة التي تمَّ التعبير عنها في الفقرات (١٨-١٩).

كما أنَّ مولد صموئيل لم يكن في حد ذاته حدثًا عارضًا، ولكنه كان استجابةً لصلاة حنة وهدية الرب يهوه إليها. إنَّ هذه الفكرة ترمز إلى كون يهوه، بالإضافة إلى وجود حنة كشخصية رئيسية في الأحداث، هو المفتاح الرئيسي الفاعل في القصة عندما وثقت فيه حنة وأسلمت له مقاليد الأمور. فصموئيل لم يولد لأنَّ العقم انتهى وأصبحت حنة قادرة على الإنجاب، بل ولد عندما تذكر يهوه "וַיַּשְׁכִּמוּ בַבֹּקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי יְהוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּיתָם הָרָמָתָה וַיֵּדַע אֶלְקָנָה אֶת חַנָּה אִשְׁתּוֹ **וַיִּזְכְּרֶהָ יְהוָה**. וַיְהִי לִתְקֻפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵיְהוָה שְׁאִלְתִּיו: وَبَكَّرُوا فِي الصَّبَاحِ وَسَجَدُوا أَمَامَ الرَّبِّ وَرَجَعُوا وَجَاؤُوا إِلَى بَيْتِهِمْ فِي الرَّامَةِ. وَعَرَفَ أَلْقَانَةُ امْرَأَتَهُ حَنَّةَ **وَالرَّبُّ ذَكَرَهَا**. وَكَانَ فِي مَدَارِ السَّنَةِ أَنَّ حَنَّةَ حَبِلَتْ وَوَلَدَتِ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ صَمُوئِيلَ قَائِلَةً: لأَنِّي مِنَ الرَّبِّ سَأَلْتُهُ".

إنَّ خاتمة هذا المشهد، خصوصًا بعد انفراج الأزمة وميلاد صموئيل، لا تركز فقط على المولود الجديد، بل إيذانًا بدورٍ قوي ليهوه على مسرح الأحداث، ولا عجب أن ينتهي المشهد بالإذعان والخضوع والامتنان ليهوه "וַיִּשְׁתַּחוּ שָׁם לַיהוָה: وَسَجَدُوا هُنَاكَ لِلرَّبِّ" (١ : ٢٨ب).

أمَّا أنشودة حنة (صموئيل الأول٢: ١-١٠) يمكن رؤيتها في إطار السياق العام لسفري صموئيل فيما بعد على أنها تفسير لباقي الأحداث التالية في سفري صموئيل الأول والثاني. فهي تركز على فعل يهوه ودوره في توجيه الأحداث والتأثير فيها. تبدأ حنة بالثناء على يهوه الذي منح الخلاص لشعبه: "וַתִּתְפַּלֵּל חַנָּה וַתֹּאמַר עָלַץ לִבִּי בַּיהוָה רָמָה קַרְנִי בַּיהוָה רָחַב פִּי עַל אוֹיְבַי כִּי שָׂמַחְתִּי בִּישׁוּעָתֶךָ. אֵין קָדוֹשׁ כַּיהוָה כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ: فَصَلَّتْ حَنَّةُ: فَرِحَ قَلْبِي بِالرَّبِّ. ارْتَفَعَ قَرْنِي بِالرَّبِّ. اتَّسَعَ فَمِي عَلَى أَعْدَائِي، لأَنِّي قَدِ ابْتَهَجْتُ بِخَلاَصِكَ. لَيْسَ قُدُّوسٌ مِثْلَ

الرَّبِّ، لأَنَّهُ لَيْسَ غَيْرَكَ وَلَيْسَ صَخْرَةٌ مِثْلَ إِلهِنَا" (صموئيل الأول٢: ١-٢). كما أنَّ حنة أدركت بثقتها الكبيرة في يهوه أنه سيخضع كل من يجرؤ على التطاول عليه: "אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דֵּעוֹת יְהוָה וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת. קֶשֶׁת גִּבֹּרִים חַתִּים וְנִכְשָׁלִים אָזְרוּ חָיִל: لاَ تُكَثِّرُوا الْكَلاَمَ الْعَالِيَ الْمُسْتَعْلِيَ وَلْتَبْرَحْ وَقَاحَةٌ مِنْ أَفْوَاهِكُمْ. لأَنَّ الرَّبَّ إِلهٌ عَلِيمٌ، وَبِهِ تُوزَنُ الأَعْمَالُ. قِسِيُّ الْجَبَابِرَةِ انْحَطَمَتْ وَالضُّعَفَاءُ تَمَنْطَقُوا بِالْبَأْسِ" (صموئيل الأول٢: ٣-٤). ولكن هذا الإله القوي سيساعد هؤلاء الذين يلجؤون إليه يطلبون دعمه ومساندته: "שְׂבֵעִים בַּלֶּחֶם נִשְׂכָּרוּ וּרְעֵבִים חָדֵלּוּ עַד עֲקָרָה יָלְדָה שִׁבְעָה וְרַבַּת בָּנִים אֻמְלָלָה. יְהוָה מֵמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל. יְהוָה מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׁיר מַשְׁפִּיל אַף מְרוֹמֵם. מֵקִים מֵעָפָר דָּל מֵאַשְׁפֹּת יָרִים אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיב עִם נְדִיבִים וְכִסֵּא כָבוֹד יַנְחִלֵם כִּי לַיהוָה מְצֻקֵי אֶרֶץ וַיָּשֶׁת עֲלֵיהֶם תֵּבֵל: الشَّبَاعَى آجَرُوا أَنْفُسَهُمْ بِالْخُبْزِ وَالْجِيَاعُ كَفُّوا حَتَّى أَنَّ الْعَاقِرَ وَلَدَتْ سَبْعَةً وَكَثِيرَةَ الْبَنِينَ ذَبُلَتْ. الرَّبُّ يُمِيتُ وَيُحْيِي يُهْبِطُ إِلَى الْهَاوِيَةِ وَيُصْعِدُ. الرَّبُّ يُفْقِرُ وَيُغْنِي يَضَعُ وَيَرْفَعُ. يُقِيمُ الْمِسْكِينَ مِنَ التُّرَابِ. يَرْفَعُ الْفَقِيرَ مِنَ الْمَزْبَلَةِ لِلْجُلُوسِ مَعَ الشُّرَفَاءِ وَيُمَلِّكُهُمْ كُرْسِيَّ الْمَجْدِ. لأَنَّ لِلرَّبِّ أَعْمِدَةَ الأَرْضِ وَقَدْ وَضَعَ عَلَيْهَا الْمَسْكُونَةَ" (صموئيل الأول٢: ٥-٨).

إنَّ أنشودة حنة كما وردت هنا تشبه إلى حدٍ كبير تلك الأنشودة التي تغنى بها داود في سفر صموئيل الثاني٢٢. فعلى مستوى الألفاظ نجد كلتا الأنشودتين تبدأ بكلمة "قرن" "רָמָה **קַרְנִי** בַּיהוָה: ارْتَفَعَ قَرْنِي بِالرَّبِّ" (صموئيل الأول٢: ١) "מָגִנִּי **וְקֶרֶן** יִשְׁעִי: تُرْسِي وَقَرْنُ خَلاَصِي" (صموئيل الثاني٢٢: ٣). والإشارة إلى يهوه بأنه "**الصخرة**" دلالة على القوة وقدرته على تحقيق الخلاص "וְאֵין **צוּר** כֵּאלֹהֵינוּ: وَلَيْسَ صَخْرَةٌ مِثْلَ إِلهِنَا" (صموئيل الأول٢:٢)، "אֱלֹהֵי **צוּרִי** אֶחֱסֶה בּוֹ: إِلهُ صَخْرَتِي بِهِ أَحْتَمِي" (صموئيل الثاني٢٢: ٣). حتى الخاتمة في كلتا الأنشودتين تنتهي بالكلمة ذاتها "مَلِكِهِ" "וְיִתֶּן עֹז **לְמַלְכּוֹ** וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: وَيُعْطِي عِزًّا لِمَلِكِهِ وَيَرْفَعُ قَرْنَ مَسِيحِهِ"

(صموئيل الأول٢: ١٠)، "מגדיל (מִגְדּוֹל) יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ וְעֹשֶׂה חֶסֶד לִמְשִׁיחוֹ: بُرْجُ خَلاَصٍ لِمَلِكِهِ وَالصَّانِعُ رَحْمَةً لِمَسِيحِهِ" (صموئيل الثاني٢٢: ٥١). إنَّ فكرة الملك الذي يقود الشعب إلى الخلاص الإلهي هي فكرة لها جذورها في العهد القديم عبر ذلك الوعد الإلهي الذي تحدث عنه العهد القديم في العديد من المواضع، ومنها:

- تكوين١٧: ٦ "וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ: وَأُثْمِرُكَ كَثِيرًا جِدًّا وَأَجْعَلُكَ أُمَمًا وَمُلُوكٌ مِنْكَ يَخْرُجُونَ".

- تكوين١٧: ١٦ "וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ: وَأُبَارِكُهَا وَأُعْطِيكَ أَيْضًا مِنْهَا ابْنًا أُبَارِكُهَا فَتَكُونُ أُمَمًا وَمُلُوكُ شُعُوبٍ مِنْهَا يَكُونُونَ".

- تكوين٣٥: ١١ "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ: وَقَالَ لَهُ اللهُ: أَنَا اللهُ الْقَدِيرُ أَثْمِرْ وَأَكْثُرْ. أُمَّةٌ وَجَمَاعَةُ أُمَمٍ تَكُونُ مِنْكَ وَمُلُوكٌ سَيَخْرُجُونَ مِنْ صُلْبِكَ".

وهناك من يصنف أنشودة حنة على أنها "مزمور ملكي" يعود إلى فترةٍ متأخرة، في حين يعتبرها آخرون من التقاليد الأصلية القديمة، على الأقل من حيث بعض السمات الأسلوبية التي تلتقي فيها الأنشودة مع الشعر العبري القديم والشعر الكنعاني في مراحله المبكرة[١]. وقد لاحظ رايت (**G.E.Wright**) وجود بعض التشابه من حيث الأسلوب بين أنشودة حنة وأنشودة موسى كما وردت في تثنية٣٢: ١-٤٣[٢]. أمَّا ج. ويليس (**J.T.Willis**) فيرى أنَّ أنشودة حنة مرتبطة بانتصارٍ ما غير محدد لقبيلة من بني إسرائيل أو مجموعة من قبائل بني إسرائيل على عدو ما خارجي مثل الفلسطينيين[٣]. وعلى الرغم من تأكيدات ويليس على أنَّ أنشودة حنة تعود إلى ما قبل عصر الملكية، إلاَّ

(1) R.P.Gordon, Op.Cit., p24 .
(2) R.P.Gordon, Op.Cit., p24.
(3) Ibid .

أنَّ الإشارة إلى الملك في الفقرة العاشرة ("וְיִתֶּן עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: وَيُعْطِي عِزًّا لِمَلِكِهِ وَيَرْفَعُ قَرْنَ مَسِيحِهِ") تدعم بقوة الرأي القائل بأنَّ الأنشودة تعبر عن مزمور ملكي مركز اهتمامه هو الملك داود.

إنَّ هذه القصة تعكس بشكلٍ رمزي فكرة المصير، سواء على المستوى الشخصي المحدود بالنسبة إلى شخصية حنة، أو على المستوى العام لبني إسرائيل. إنَّ هذه الفكرة تتحكم إلى حدٍ كبير في مسار الأحداث في سفري صموئيل الأول والثاني، في ضوء مدى القرب أو الابتعاد عن الصورة التي أرادها يهوه لأبطاله على ساحة التاريخ. فعلى قدر ثقتهم وإيمانهم به وبقوته وتأثيره في المكان والزمان والأحداث سيكون مكانهم في المشهد التاريخي.

المضامين الفكرية والدينية لسفري صموئيل الأول والثاني

يمكن اعتبار أنشودة حنة كما وردت في صموئيل الأول (٢: ١-١٠) تحوي المضامين والأفكار الأدبية لسفري صموئيل الأول والثاني، أي أنَّ الأنشودة من هذا المنطلق تمثل بداية موضوعية لسفري صموئيل الأول والثاني. وأنشودة حنة في هذا الإطار عبرت عن عدد من المضامين نوجزها فيما يلي:

١- سيطرة يهوه المطلقة (صموئيل الأول٢: ١-٣/ ٦-٧/ ٨ب-١٠أ).

٢- استحالة بقاء الأمور أو الأحوال الإنسانية على حالها (صموئيل الأول٢: ٤-٥).

٣- مسألة الملكية والمملكة (صموئيل الأول٢: ١٠ب).

إنَّ يهوه صاحب سيطرة مطلقة مقدسة ليس فقط في أنشودة حنة، خصوصًا (صموئيل الأول٢: ٦-١٠)، بل امتدت سيطرته وتأثيره وقوته على الفلسطينيين (صموئيل الأول٧: ١٣ "וַיִּכָּנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים וְלֹא יָסְפוּ עוֹד לָבוֹא בִּגְבוּל יִשְׂרָאֵל וַתְּהִי יַד יְהוָה בַּפְּלִשְׁתִּים כֹּל יְמֵי שְׁמוּאֵל: فَذَلَّ الْفِلِسْطِينِيُّونَ وَلَمْ يَعُودُوا بَعْدُ لِلدُّخُولِ إلى حدود إِسْرَائِيلَ. وَكَانَتْ يَدُ الرَّبِّ عَلَى الْفِلِسْطِينِيِّينَ كُلَّ أَيَّامِ

صَمُوئِيلَ")، ووصلت لتسيطر على العالم بأكمله. وبالتالي فإنَّ أية شخصيات بعد ذلك يكون دورها ثانويًا إلى جانب الدور الرئيسي للرب يهوه، فهو المحرك للأحداث، بل هو الذي يتدخل بشكلٍ مباشر أو غير مباشر في تغيير مصائر شخصياته وأبطال قصصه. كان يهوه هو سبب التغيير الذي بدَّل حياة حنة من شقاء وآلام إلى سعادة وراحة، بعد أن "**ذكرها**" فولدت الابن الذي كانت تنشده. كما كان يهوه هو الذي يخطط لمستقبل ذلك الصبي شاؤول الذي ارتقى ليصبح ذي مكانةٍ مهمة في التاريخ القومي لبني إسرائيل. كما أنَّ شاؤول لم يكن من أسرةٍ قوية أو ذات مكانة مميزة بين قبائل بني إسرائيل، ومع ذلك فقد وقع عليه الاختيار الإلهي بواسطة صموئيل ليكون أول ملك في التاريخ القديم لبني إسرائيل. وداود على الرغم من كونه أصغر إخوته السبعة إلاَّ أنَّ الرب هو الذي اختاره حتى يمسحه صموئيل ملكًا على بني إسرائيل ليحل مكان شاؤول (صموئيل الأول١٦: ١-١٣).

ليس ذلك فحسب بل إنَّ مصائر الشخصيات التي يختارها الرب يهوه لتنفيذ مخططه الإلهي مرتبط بمدى التزامها بأوامر الرب واجتنابها نواهيه. وسفرا صموئيل الأول والثاني يؤكدان في مواضع عديدة على أهمية الإنصات إلى كلمة الرب يهوه: فالطفل صموئيل ينصت إلى كلمة الرب (الأصحاح الثالث من صموئيل الأول) لذلك كان الرب يهوه إلى جانبه. أمَّا شاؤول فقد فشل في القيام بذلك والالتزام بكلمة الرب، الأمر الذي أدَّى إلى ضياع ملكه واستبداله بداود (صموئيل الأول١٣: ١٤ "וְעַתָּה מַמְלַכְתְּךָ לֹא תָקוּם: בִּקֵּשׁ יְהוָה לוֹ אִישׁ כִּלְבָבוֹ וַיְצַוֵּהוּ יְהוָה לְנָגִיד עַל עַמּוֹ כִּי לֹא שָׁמַרְתָּ אֵת אֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה: وَأَمَّا الآنَ فَمَمْلَكَتُكَ لاَ تَقُومُ. قَدِ انْتَخَبَ الرَّبُّ لِنَفْسِهِ رَجُلاً حَسَبَ قَلْبِهِ وَأَمَرَهُ الرَّبُّ أَنْ يَتَرَأَّسَ عَلَى شَعْبِهِ. لأَنَّكَ لَمْ تَحْفَظْ مَا أَمَرَكَ بِهِ الرَّبُّ"). بل إنَّ الشخص الذي وقع عليه الاختيار الإلهي ليكون خلفًا لشاؤول هو داود الذي قاتل جوليات بشجاعة من أجل شرف اسم يهوه (صموئيل الأول١٧: ٤٥-٤٧ "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי אַתָּה בָּא אֵלַי בְּחֶרֶב

וּבַחֲנִית וּבְכִידוֹן וְאָנֹכִי בָא אֵלֶיךָ בְּשֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חֵרַפְתָּ. הַיּוֹם הַזֶּה יְסַגֶּרְךָ יְהוָה בְּיָדִי וְהִכִּיתִךָ וַהֲסִרֹתִי אֶת רֹאשְׁךָ מֵעָלֶיךָ וְנָתַתִּי פֶּגֶר מַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְחַיַּת הָאָרֶץ וְיֵדְעוּ כָּל הָאָרֶץ כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל. וְיֵדְעוּ כָּל הַקָּהָל הַזֶּה כִּי לֹא בְּחֶרֶב וּבַחֲנִית יְהוֹשִׁיעַ יְהוָה: כִּי לַיהוָה הַמִּלְחָמָה וְנָתַן אֶתְכֶם בְּיָדֵנוּ: فَقَالَ دَاوُدُ: أَنْتَ تَأْتِي إِلَيَّ بِسَيْفٍ وَبِرُمْحٍ وَبِتُرْسٍ. وَأَنَا آتِي إِلَيْكَ بِاسْمِ رَبِّ الْجُنُودِ إِلَهِ صُفُوفِ إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ عَيَّرْتَهُمْ. هَذَا الْيَوْمَ يَحْبِسُكَ الرَّبُّ فِي يَدِي فَأَقْتُلُكَ وَأَقْطَعُ رَأْسَكَ. وَأُعْطِي جُثَثَ جَيْشِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ هَذَا الْيَوْمَ لِطُيُورِ السَّمَاءِ وَحَيَوَانَاتِ الأَرْضِ فَتَعْلَمُ كُلُّ الأَرْضِ أَنَّهُ يُوجَدُ إِلَهٌ لإِسْرَائِيلَ. وَتَعْلَمُ هَذِهِ الْجَمَاعَةُ كُلُّهَا أَنَّهُ لَيْسَ بِسَيْفٍ وَلاَ بِرُمْحٍ يُخَلِّصُ الرَّبُّ لأَنَّ الْحَرْبَ لِلرَّبِّ وَهُوَ يَدْفَعُكُمْ لِيَدِنَا"). ولكن داود هو الآخر لم يستمر في الحفاظ على كلمة الرب يهوه، ووقع في المعصية عندما ارتكب جريمة الزنى (صموئيل الثاني١١: ٢٧ب "וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד בְּעֵינֵי יְהוָה: وَأَمَّا الأَمْرُ الَّذِي فَعَلَهُ دَاوُدُ فَقَبُحَ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ"). ولكن الرب يهوه يمنح داود فرصة ثانية عندما أرسل إليه النبي ناتان، وهي الميزة التي لم يحصل عليها شاؤول عندما غضب منه الرب يهوه:

(صموئيل الثاني١٢: ١٣ "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נָתָן חָטָאתִי לַיהוָה וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם יְהוָה הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת: فَقَالَ دَاوُدُ لِنَاثَانَ: قَدْ أَخْطَأْتُ إِلَى الرَّبِّ. فَقَالَ نَاثَانُ لِدَاوُدَ: الرَّبُّ أَيْضًا قَدْ نَقَلَ عَنْكَ خَطِيَّتَكَ. لاَ تَمُوتُ").

* * *

الفصل الخامس

النقد التاريخي لسفري صموئيل الأول والثاني

ذكرنا في الفصل الخامس من الباب الثاني من الدراسة أنَّ النقد التاريخي للكتاب المقدس بشكلٍ عام، لم يعد يهتم فقط بإبراز المخالفات التاريخية في سرد نصٍ ما للأحداث، بل تجاوز ذلك الإطار الضيق ليهتم بالواقع التاريخي الذي عاشه كاتب النص من خلال تأثر النص بظروفٍ معينة للتاريخ. ولا يمكن للناقد التاريخي أن يطبق منهجه على نصٍ من النصوص دون أن يسلط الضوء على بعض الأمور التي تتعلق بكيفية كتابة التاريخ، من حيث كيفية وقوع الحادثة التاريخية، والوقوف على ما حدث بالفعل، ثم إبراز التعارض مع الأحداث التاريخية والتناقض الداخلي للنص.

إنَّ دراسة الأسفار التاريخية بشكلٍ عام، وسفري صموئيل الأول والثاني على نحو خاص، قد مرَّت بمرحلتين من الدراسات النقدية: مرحلة التركيز على الحدث التاريخي ذاته، وما الذي حدث، وما هي الملابسات التاريخية التي صاحبت وقوع الأحداث، والجو العام للبيئة التاريخية وقت وقوع الحدث، ومدى مصداقية الحدث (**Historicity**) ثم مرحلة التركيز على كيفية كتابة التاريخ أكثر من التركيز على الأحداث ذاتها (**Historiography**)[1]. وتعد المرحلة الأولى سابقة على المرحلة الثانية من حيث التسلسل الزمني. ويرى م.بريتللر (**M.Brettler**) أنَّ مثل هذا التحول من

---

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p23-24.

المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية في دراسة المادة التاريخية يعد "**تحركًا من دراسة التاريخ لإعادة بناء صورة للماضي إلى دراسة التاريخ من حيث كونه قصةً تأثرت بمؤلفها سياسيًا ودينيًا واجتماعيًا**"[1]. ومن هذا المنطلق أصبحت قراءة الحدث التاريخي قراءة من المنظور الأدبي والبلاغي أكثر من قراءته من المنظور التاريخي. ولعل هذا التحول في دراسات العهد القديم بشكلٍ عام، وسفري صموئيل الأول والثاني على نحوٍ خاص، أفرز الكثير من التساؤلات حول الأحداث والشخصيات التي يعرضها السفران، خصوصًا أنَّ الكثير منها لا يجد ما يؤيده من الأدلة والبراهين خارج نطاق الكتاب المقدس. وعلى الرغم من أهمية المرحلتين في دراسة المادة التاريخية، إلاَّ أنه لا يجب أن نتحيز لإحداهما على حساب الأخرى، فلكلٍ منهما أهميته على مستوى الدراسة. فدراسة ما حدث بالفعل (**Historicity**) لا يقل في أهميته عن دراسة كيف تمت كتابة التاريخ بشكلٍ عام، أو حادثة تاريخية بشكلٍ خاص (**Historiography**).

وسنركز خلال هذا الفصل على هاتين المرحلتين تطبيقًا على نماذج من سفري صموئيل الأول والثاني، مع مدخل ضروري يتناول الخلفية التاريخية والدينية لسفري صموئيل الأول والثاني.

الخلفية التاريخية والدينية لسفري صموئيل الأول والثاني

تركز الدراسة هنا على السياق التاريخي العام الذي ألقى بظلاله على مادة سفري صموئيل الأول والثاني، أو ما تحدثنا عنه في إطار مصطلح "**Historicity**". وثمة مصدران للتعرف على الخلفية التاريخية والدينية لسفري صموئيل الأول والثاني، وهما: العهد القديم ثم حديثًا الاكتشافات الأثرية. ولعل الاكتشافات الأثرية ذات دور مهم بالنسبة إلى الناقد التاريخي، خصوصًا عند الحديث عن أحداث التاريخ من المنظور

---

(1) Ibid, p24.

التوراتي في ضوء الحديث عن الواقع التاريخي والديني لشعوب الشرق الأدنى القديم، خصوصًا لشعوب مثل الفلسطينيين والكنعانيين[1]. وفي حالة سفري صموئيل الأول والثاني نجد أنهما يتناولان تلك الفترة الانتقالية في التاريخ القديم لبني إسرائيل. الفترة الانتقالية التي شهدت في بدايتها تحولاً كهنوتيًا من عالي الكاهن إلى القاضي صموئيل، ثم من القاضي صموئيل إلى الملك شاؤول في مملكةٍ لم تكتمل بعد، ثم من شاؤول إلى داود، الذي أسَّس ورسَّخ الحكم الملكي في نسله حتى سقوط المملكة الجنوبية (يهودا). وترجع أهمية الفترة التاريخية التي تتناول الحديث عن صموئيل، إلى أنها تركز على الدور التاريخي الذي لعبته شخصية صموئيل كجسر يربط بين مهمة القضاء والملكية. أي أنَّ السفرين يعرضان أمامنا أكثر من مرحلة انتقالية، أهمها مرحلة الانتقال من الملكية المنقوصة (تحت شاؤول) إلى الملكية المكتملة (تحت داود في صموئيل الأول ١٦-٣١).

لقد بدأ سفرا صموئيل الأول والثاني بالتعرض للحديث عن الواقع التاريخي لبني إسرائيل في مواجهة الفلسطينيين وكيف أخذ الفلسطينيون تابوت العهد (صموئيل الأول٤: ١-٥: ١-١٢) ولكن دون أن يتعرض السفران لإعطاء أية تفاصيل عن الخلفية التاريخية لهؤلاء الفلسطينيين، أو الحديث عنهم على الرغم من ديمومة صراعهم فيما بعد مع قادة بني إسرائيل طوال مادة السفرين. وإذا حاولنا أن نستكشف هذه الخلفية في السياق التاريخي العام خارج أسفار التوراة لا بد أن نعود إلى الفترة ما بين ١٢٠٠-١٠٠٠ قبل الميلاد، حسب ب.مازار (**B.Mazar**)، التي تشكل الانطلاقة التاريخية للتشكل الحضاري والتاريخي لشعوب مثل الفلسطينيين وبني إسرائيل وعمون وموآب وأدوم. لقد استقر الفلسطينيون في جنوب فلسطين حوالي ١٢٠٠ ق.م وأسسوا ما عُرف بدول المدن أو (عصر الدويلات)[2]. وقد استطاع

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p33.
(2) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p33.

الفلسطينيون في نهاية القرن الحادي عشر ق.م الوصول إلى قمة الرخاء الاقتصادي والقوة العسكرية والسياسية، في نفس الوقت الذي بدأت فيه التأثيرات الخارجية تنفذ إليهم، خصوصًا التأثيرات المصرية والفينيقية[1]. لقد استطاع الفلسطينيون في البداية تأسيس ثلاث دويلات ساحلية: غزة وأشدود وعسقلان، وبعدها جت وعقرون، شكلت مع بعضها اتحادًا كونفدراليًا في الإقليم الفلسطيني[2]. وقد تعرض سفر صموئيل الأول للحديث عن هذه الدويلات الفلسطينية:

- الإشارة إلى أشدود (صموئيل الأول٥: ١ "וּפְלִשְׁתִּים לָקְחוּ אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיְבִאֻהוּ מֵאֶבֶן הָעֵזֶר אַשְׁדּוֹדָה: فَأَخَذَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ تَابُوتَ الرب وَأَتَوْا بِهِ مِنْ حَجَرِ الْمَعُونَةِ إِلَى أَشْدُودَ").

- الإشارة إلى جت (صموئيل الأول٥: ٨ "וַיִּשְׁלְחוּ וַיַּאַסְפוּ אֶת כָּל סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים אֲלֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ מַה נַּעֲשֶׂה לַאֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ גַּת יִסֹּב אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּסֵּבּוּ אֶת אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: فَأَرْسَلُوا وَجَمَعُوا جَمِيعَ أَقْطَابِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ إِلَيْهِمْ وَقَالُوا: مَاذَا نَصْنَعُ بِتَابُوتِ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ؟ فَقَالُوا: لِيُنْقَلْ تَابُوتُ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ إِلَى جَتَّ. فَنَقَلُوا تَابُوتَ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ").

- الإشارة إلى عقرون (صموئيل الأول٥: ١٠ "וַיְשַׁלְּחוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים עֶקְרוֹן וַיְהִי כְּבוֹא אֲרוֹן הָאֱלֹהִים עֶקְרוֹן וַיִּזְעֲקוּ הָעֶקְרֹנִים לֵאמֹר הֵסַבּוּ אֵלַי אֶת אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לַהֲמִיתֵנִי וְאֶת עַמִּי: فَأَرْسَلُوا تَابُوتَ الرب إِلَى عَقْرُونَ. وَكَانَ لَمَّا دَخَلَ تَابُوتُ الرب إِلَى عَقْرُونَ أَنَّهُ صَرَخَ الْعَقْرُونِيُّونَ: قَدْ نَقَلُوا إِلَيْنَا تَابُوتَ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ لِيُمِيتُونَا نَحْنُ وَشَعْبَنَا!").

---

(1) Ibid., p34-35.

(2) Ibid, p35.

- الإشارة إلى غزة وأشدود وجت وعسقلان وعقرون (صموئيل الأول ٦: ١٧ "וְאֵלֶּה טְחֹרֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר הֵשִׁיבוּ פְלִשְׁתִּים אָשָׁם לַיהוָה: לְאַשְׁדּוֹד אֶחָד לְעַזָּה אֶחָד לְאַשְׁקְלוֹן אֶחָד לְגַת אֶחָד לְעֶקְרוֹן אֶחָד: وَهَذِهِ هِيَ بَوَاسِيرُ الذَّهَبِ الَّتِي رَدَّهَا الْفِلِسْطِينِيُّونَ قُرْبَانَ إِثْمٍ لِلرَّبِّ: وَاحِدٌ لأَشْدُودَ وَوَاحِدٌ لِغَزَّةَ وَوَاحِدٌ لأَشْقَلُونَ وَوَاحِدٌ لِجَتَّ وَوَاحِدٌ لِعَقْرُونَ").

إنَّ الإشارة إلى هذه المدن الفلسطينية في سفري صموئيل الأول يدل دلالةً واضحة على تلك الأهمية التي كانت لهذه المدن، خصوصًا على مستوى الصراع مع بني إسرائيل. ولم تكن بداية الصراع بين بني إسرائيل والفلسطينيين، حسب رواية سفري صموئيل الأول والثاني، هي أول مرة يتم فيها الحديث عن الأمر، بل تناول سفر القضاة الحديث عن صور هذه المواجهات وتصوير الفلسطينيين على أنهم أعتى أعداء بني إسرائيل، خصوصًا في قصة شمشون (قضاة١٤-١٦) التي يرجح البعض أنها تعود إلى فترة القرن الثاني عشر قبل الميلاد[1]. وأخيرًا جاءت المواجهة الكبرى بين بني إسرائيل والفلسطينيين خلال عصر عالي الكاهن وانهزم بنو إسرائيل شر هزيمة (صموئيل الأول٤: ١-١٠). كل هذه الأحداث وما وراءها من سياق تاريخي يمكن اعتبارها خلفية تاريخية للملكية في بني إسرائيل.

الفلسطينيون في ميزان التاريخ: رؤية نقدية للأصل الكريتي للفلسطينيين

على الرغم من وضوح الدور الذي رسمه العهد القديم للفلسطينيين، ووضعهم في جبهة العداء مع بني إسرائيل ، إلاَّ أنَّ تاريخهم لا يزال غامضًا ، خصوصًا أنَّ الباحثين لا يبحثون عن تاريخهم خارج ما أورده العهد القديم عنهم. فمن حيث أصولهم يتحدث الكثيرون عن كونهم في الأصل من "**شعوب البحر**" القريبين من اليونانيين في آسيا الصغرى واليونان، لا لشيء سوى لتلك الإشارات التي وردت في

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p36.

بعض أجزاء سفري صموئيل تتحدث عن كرت أو كريت[1]. فقد ورد في صموئيل الأول ٣٠: ١٤ "אֲנַחְנוּ פָּשַׁטְנוּ נֶגֶב הַכְּרֵתִי וְעַל אֲשֶׁר לִיהוּדָה וְעַל נֶגֶב כָּלֵב וְאֶת צִקְלַג שָׂרַפְנוּ בָאֵשׁ: فَإِنَّنَا قَدْ غَزَوْنَا عَلَى جَنُوبِيِّ الْكَرِيتِيِّينَ وَعَلَى مَا لِيَهُوذَا وَعَلَى جَنُوبِيِّ كَالِبَ وَأَحْرَقْنَا صِقْلَجَ بِالنَّارِ". والإشارة هنا إلى الكريتين يردها البعض إلى الحديث عن الفلسطينيين، والقول إنهم جاؤوا في البداية من جزيرة كريت في البحر المتوسط، ثم انتقلوا للعيش على ساحل فلسطين. أي تميل بعض الدراسات إلى تأييد فكرة كون الفلسطينيين كما ورد ذكرهم في العهد القديم، من أصول غريبة عن فلسطين، وينحدرون من أصول غير عربية. لقد كشفت الآثار الحديثة عن أنَّ كريت التي وردت في العهد القديم ليست سوى "وادي كريت" أو "كرث" وهو رافد لوادي "تيّه" في مرتفعات رجال ألمع حيث هناك واحة تسمى "الكراث" في "وادي بيشه" حيث توجد أيضًا قرية تسمى "الفلسة" القريبة من التسمية العبرية "**פלשתים**"[2]. وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على الأصل العربي للفلسطينيين، وتفنيد ما ورد في العهد القديم عن كونهم من شعوب البحر. بل كان للفلسطينيين مدنهم الرئيسية في الجانب البحري من عسير وجنوب الحجاز، وذلك حتى زمن ملوك بني إسرائيل الأوائل، الذين حاربوهم وقضوا عليهم أو على وجودهم المستقل في تلك المناطق. إننا نجد الكثير من الأدلة التاريخية التي توفر الكثير من المعلومات عن بدايات الاستيطان الفلسطيني، ونشوء مدن الفلسطينيين الخمسة التي تحدثنا عنها سلفًا وهي: أشدود وجت وغزة وعسقلان وعقرون.

---

(١) فراس السواح: الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم، هل جاءت التوراة من جزيرة العرب؟ نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والآثارية، الطبعة الرابعة، دمشق، سوريا، دار علاء الدين،١٩٩٩م / ٢٠٠٠م ، ص١٨٧؛ אברהם מלמט ואחרים: ע"57 .

(٢) فراس السواح، مرجع سابق، ص١٨٧.

فمدينة عسقلان على سبيل المثال مدينة قديمة تقع على ساحل فلسطين ورد ذكرها في سجلات رمسيس الثاني الذي حكم مصر منذ عام ١٢٩٠ ق.م، أي قبل فترة لا بأس بها من استقرار الفلسطينيين في فلسطين، كما ورد ذكرها في سجلات الملك الآشوري تجلات بلاصر الثالث في القرن الثامن قبل الميلاد. وقد كشفت التنقيبات الأثرية الحديثة عن أنَّ "**الطبقة الأثرية العائدة إلى العصر البرونزي الأخير قد دُمرت تمامًا وتحجب تحتها مدينة نموذجية كنعانية، وفي الطبقة الآثارية التي تلتها مباشرة تظهر الخزفيات الفلسطينية الغريبة عن أرض كنعان**"[١]. يتبين من ذلك قدم هذه المدينة وأصالتها في أرض كنعان حتى قبل قدوم بني إسرائيل.

أمَّا مدينة أشدود فهي دليلٌ واضح على ذوبان الشخصية الفلسطينية في البيئة الحضارية الكنعانية، بشكلٍ يجعل منهما جسدًا واحدًا. فعلى المستوى الديني نجد الفلسطينيين يتحولون إلى الآلهة المحلية الكنعانية التي نجد لها صدىً في التوراة مثل الإله داجون، وهو الإله القديم الذي تمَّ التعرف عليه في نصوص أوجاريت[٢].

شاؤول والفلسطينيون

بعد اضطهاد الفلسطينيين لبني إسرائيل، حسب روايات سفري صموئيل الأول والثاني، قرر بنو إسرائيل توحيد قواهم تحت قيادة أول ملوكهم شاؤول، الذي أمضى حياته في محاربة الفلسطينيين، تمَّ التعبير عن هذه المواجهات عبر روايات "**لا يمكن تصنيفها إلاَّ في زمرة الملاحم**"[٣]. وتبلغ هذه الحبكة الملحمية لقصة المواجهات بين شاؤول والفلسطينيين ذروتها في مشهد موت شاؤول وأبنائه الثلاثة كما عبر عنها (صموئيل الأول٣١: ٢-١٣) وهو المشهد الذي يرى فراس السواح أنه أشبه بملحمةٍ

(١) المرجع نفسه، ص١٨٩-١٩٠.

(٢) نفسه، ص١٩٠.

(٣) אברהם מלמט ואחרים: עמ" 57- 58 .

من ملحمتي هوميروس المعروفتين "**خصوصًا فيما يتعلق بإحراق جثة شاؤول وأولاده قبل دفنهم . وهي عادة غير معروفة في تعاليم التوراة**"[1]. ولم يكن الفلسطينيون بالقوة الهينة، بل كانوا يتسمون بالقوة والبأس، ومما يدلل على قوتهم العسكرية ما تحدث عنه سفر صموئيل الأول عن إقامتهم حاميات ونقاط إستراتيجية (جفعات إلوهيم صموئيل الأول١٠: ٥/ على الطرق الرئيسية: طريق عفرة وطريق بيت حورون وطريق التُخم ١٣: ١٧/ ١٤: ١٥).

بهذا الشكل يبدو أنَّ الفلسطينيين استطاعوا السيطرة على مناطق واسعة من الأرض، كما استطاعوا تجنيد قطاعات كبيرة من السكان الخاضعين لهم (العبرانيين كما ورد في صموئيل الأول١٤: ٢١.

"וְהָעִבְרִים הָיוּ לַפְּלִשְׁתִּים כְּאֶתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם אֲשֶׁר עָלוּ עִמָּם בַּמַּחֲנֶה סָבִיב וְגַם הֵמָּה לִהְיוֹת עִם יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִם שָׁאוּל וְיוֹנָתָן: وَالْعِبْرَانِيُّونَ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ مُنْذُ أَمْسِ وَمَا قَبْلَهُ الَّذِينَ صَعِدُوا مَعَهُمْ إِلَى الْمَحَلَّةِ مِنْ حَوَالَيْهِمْ صَارُوا هُمْ أَيْضًا مَعَ إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ مَعَ شَاوُلَ وَيُونَاثَانَ"). ولكن سفر صموئيل الأول يتحدث عن قيام شاؤول بغزو الفلسطينيين في قلعتهم في جيفع (صموئيل الأول١٣: ٣-٤ .

"וַיַּךְ יוֹנָתָן אֵת נְצִיב פְּלִשְׁתִּים אֲשֶׁר בְּגֶבַע וַיִּשְׁמְעוּ פְּלִשְׁתִּים וְשָׁאוּל תָּקַע בַּשּׁוֹפָר בְּכָל הָאָרֶץ לֵאמֹר יִשְׁמְעוּ הָעִבְרִים. וְכָל יִשְׂרָאֵל שָׁמְעוּ לֵאמֹר הִכָּה שָׁאוּל אֶת נְצִיב פְּלִשְׁתִּים וְגַם נִבְאַשׁ יִשְׂרָאֵל בַּפְּלִשְׁתִּים וַיִּצָּעֲקוּ הָעָם אַחֲרֵי שָׁאוּל הַגִּלְגָּל: وَضَرَبَ يُونَاثَانُ نَصَبَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ الَّذِي فِي جيفع. فَسَمِعَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ. وَضَرَبَ شَاوُلُ بِالْبُوقِ فِي جَمِيعِ الأَرْضِ قَائِلاً: لِيَسْمَعِ الْعِبْرَانِيُّونَ. فَسَمِعَ جَمِيعُ إِسْرَائِيلَ قَوْلاً: قَدْ ضَرَبَ شَاوُلُ نَصَبَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ وَأَيْضًا قَدْ أَنْتَنَ

(١) فراس السواح، مرجع سابق، ص٢٠٣- ٢٠٤.

إِسْرَائِيلُ لَدَى الْفِلِسْطِينِيِّينَ فَاجْتَمَعَ الشَّعْبُ وَرَاءَ شَاوُلَ إِلَى الْجِلْجَالِ") وأنهى السيطرة الفلسطينية على إقليم بنيامين.

وعلى المستوى الاقتصادي يبدو أنَّ الفلسطينيين قد أخضعوا بني إسرائيل اقتصاديًا الأمر الذي يمكن استنباطه من خلال ما ورد في سفر صموئيل الأول١٣: ١٩-٢١.

"וְחָרָשׁ לֹא יִמָּצֵא בְּכֹל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל כִּי אָמְרוּ פְלִשְׁתִּים פֶּן יַעֲשׂוּ הָעִבְרִים חֶרֶב אוֹ חֲנִית. וַיֵּרְדוּ כָל יִשְׂרָאֵל הַפְּלִשְׁתִּים לִלְטוֹשׁ אִישׁ אֶת מַחֲרַשְׁתּוֹ וְאֶת אֵתוֹ וְאֶת קַרְדֻּמּוֹ וְאֵת מַחֲרֵשָׁתוֹ: وَلَمْ يُوجَدْ صَانِعٌ فِي كُلِّ أَرْضِ إِسْرَائِيلَ لأَنَّ الْفِلِسْطِينِيِّينَ قَالُوا: لِئَلا يَعْمَلَ الْعِبْرَانِيُّونَ سَيْفًا أَوْ رُمْحًا. بَلْ كَانَ يَنْزِلُ كُلُّ إِسْرَائِيلَ إِلَى الْفِلِسْطِينِيِّينَ لِيُحَدِّدَ كُلُّ وَاحِدٍ سِكَّتَهُ وَمِنْجَلَهُ وَفَأْسَهُ وَمِعْوَلَهُ". كما يلقي النص الضوء على قوة التنظيمات العسكرية للفلسطينيين من خلال الحديث عن جوليات وأسلحته (صموئيل الأول١٧). وبهذا الشكل يستمر سفر صموئيل الأول في عرض المواجهات بين بني إسرائيل بقيادة شاؤول والفلسطينيين حتى حدث الهجوم الفلسطيني الكبير على بني إسرائيل، الذي أدَّى إلى تدمير جيش بني إسرائيل وقتل الملك شاؤول على جبل جلبواع (صموئيل الأول٢٨-٣١).

داود والفلسطينيون

يمكن القول إنَّ الإشارة الواردة في سفر صموئيل الأول٢٧: ١-٢

"וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל לִבּוֹ עַתָּה אֶסָּפֶה יוֹם אֶחָד בְּיַד שָׁאוּל אֵין לִי טוֹב כִּי הִמָּלֵט אִמָּלֵט אֶל אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְנוֹאַשׁ מִמֶּנִּי שָׁאוּל לְבַקְשֵׁנִי עוֹד בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וְנִמְלַטְתִּי מִיָּדוֹ. וַיָּקָם דָּוִד וַיַּעֲבֹר הוּא וְשֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ אֲשֶׁר עִמּוֹ אֶל אָכִישׁ בֶּן מָעוֹךְ מֶלֶךְ גַּת: وَقَالَ دَاوُدُ فِي قَلْبِهِ: إِنِّي سَأَهْلِكُ يَوْمًا بِيَدِ شَاوُلَ فَلاَ شَيْءَ خَيْرٌ لِي مِنْ أَنْ أُفْلِتَ إِلَى أَرْضِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ فَيَيْأَسُ شَاوُلُ مِنِّي فَلاَ يُفَتِّشُ عَلَيَّ بَعْدُ فِي

جَمِيعِ تُخُومِ إِسْرَائِيلَ فَأَنْجُو مِنْ يَدِهِ. فَقَامَ دَاوُدُ وَعَبَرَ هُوَ وَالسِّتُّ مِئَةِ الرَّجُلِ الَّذِينَ مَعَهُ إِلَى أَخِيشَ بْنِ مَعُوكَ مَلِكِ جَتَّ" تمثل تحولاً مهمًا في العلاقة بين داود وشاؤول من جهة، وداود والفلسطينيين من جهة أخرى. كما أنها تلقي الضوء على الفكرة القديمة "فرق تسد" عن طريق دعم ومساندة داود ضد شاؤول في بني إسرائيل[1]. ولكن سرعان ما يتغير هذا الوضع لينقلب داود على الفلسطينيين ويهزمهم مستخدمًا إلى جانب بني إسرائيل جنود أجانب على حسب تعبير صموئيل الثاني١٥: ١٨ .

"וְכָל עֲבָדָיו עֹבְרִים עַל יָדוֹ וְכָל הַכְּרֵתִי וְכָל הַפְּלֵתִי וְכָל הַגִּתִּים שֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ אֲשֶׁר בָּאוּ בְרַגְלוֹ מִגַּת עֹבְרִים עַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ: وَجَمِيعُ عَبِيدِهِ كَانُوا يَعْبُرُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ مَعَ جَمِيعِ الْجَلاَّدِينَ وَالسُّعَاةِ وَجَمِيعُ الْجَتِّيِّينَ سِتُّ مِئَةِ رَجُلٍ أَتُوا وَرَاءَهُ مِنْ جَتَّ وَكَانُوا يَعْبُرُونَ بَيْنَ يَدَيِ الْمَلِكِ".

إنَّ الصورة الخارقة التي رسمها سفرا صموئيل الأول والثاني لداود (عليه السلام) هي صورة تكررت ولازمت شخصية البطل في كثير من الملاحم الخاصة بالشعوب، خصوصًا في الشرق الأدنى القديم. فمن العناصر الملحمية المعروفة في الشرق الأدنى القديم ونجد لها صدىً في قصة داود[2] كون داود الأصغر بين إخوته الثمانية (صموئيل الأول١٧: ١٤ "וְדָוִד הוּא הַקָּטָן וּשְׁלֹשָׁה הַגְּדֹלִים הָלְכוּ אַחֲרֵי שָׁאוּל: وَدَاوُدُ هُوَ الصَّغِيرُ وَالثَّلاَثَةُ الْكِبَارُ ذَهَبُوا وَرَاءَ شَاوُلَ") ومع ذلك فقد وقع عليه الاختيار الإلهي ليحل محل شاؤول. وفي هذا الخصوص يمكن مقارنة هذه القصة مع ملحمة كرت الأوجاريتية، حيث كان كرت ثامن إخوته، وقد حصل على عروسه بالحرب، بينما دفع داود مهرًا لعروسه من دماء العديد من الفلسطينيين. كما أنَّ كلا الملكين، داود وكرت، يتعرضان لغضب من السماء بسبب خطاياهما، فداود يخطئ

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p37.

(٢) فراس السواح، مرجع سابق، ص٢٠٤-٢٠٥.

بزواجه من زوجة أوريا الحثي بعد أن دبر لقتله، وكرت يخطئ بنسيانه تقديم النذور للآلهة، وهنا تتعرض مملكتا الاثنين للمصائب، بل ويهلك من بني إسرائيل سبعون ألفًا[1].

وعلى المستوى الديني فإنه من المهم بالنسبة إلى الناقد التاريخي أن يتعرف على الديانة الكنعانية في سبيله لنقد سفري صموئيل الأول والثاني، حيث يبدو التأثير القوي للديانة الكنعانية على بني إسرائيل خلال هذه الفترة التاريخية، سواء عن طريق القبائل الكنعانية أو عن طريق الفلسطينيين الذين دخلوا تحت مظلة الحضارة الكنعانية. وهناك العديد من المصادر الأوجاريتية والأكدية التي توفر مادةً خصبةً لفهم الحياة الدينية في كنعان في ظل الفترة التاريخية التي يتحدث عنها سفرا صموئيل الأول والثاني[2].

من التأثيرات القوية للديانة الكنعانية على بني إسرائيل تلك الفكرة الأوجاريتية التي تتحدث عن "**صعود أرواح الأجداد**" أو ما يُعرف بـ "**rpum**" وهي تمثل أرواح الملوك الأجداد أو "**mlkm**" وهي تمثل أرواح الملوك المتوفين حديثًا، والتي يمكن اعتبار الإشارة الواردة في صموئيل الأول ٢٨: ١٣ انعكاسًا لها:

"וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ אַל תִּירְאִי כִּי מָה רָאִית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל שָׁאוּל אֱלֹהִים רָאִיתִי עֹלִים מִן הָאָרֶץ: فَقَالَ لَهَا الْمَلِكُ: لاَ تَخَافِي فَمَاذَا رَأَيْتِ؟ فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ لِشَاوُلَ: رَأَيْتُ آلِهَةً يَصْعَدُونَ مِنَ الأَرْضِ"[3]. كما أنَّ الإشارة الواردة في صموئيل الأول٥: ٢ حول بيت داجون:

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(٢) אלחנן רובינשטיין, עמ"141- 143 .

(3) Bernard J.Bamberger, The Story of Judaism, the Union of American Hebrew Congergations, New York, 1957, p11.

"וַיִּקְחוּ פְלִשְׁתִּים אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיָּבִאוּ אֹתוֹ בֵּית דָּגוֹן וַיַּצִּיגוּ אֹתוֹ אֵצֶל דָּגוֹן: وَأَخَذَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ تَابُوتَ اللهِ وَأَدْخَلُوهُ إِلَى بَيْتِ دَاجُونَ وَأَقَامُوهُ بِقُرْبِ دَاجُونَ" تقترب للغاية من الإله داجان الثالث في ترتيب مجمع الآلهة الكنعانية، كما تتحدث النصوص الأوجاريتية عن تخصيص معبد كامل له وحده. ويبدو أنَّ الفلسطينيين اعتبروا هذا الإله إلههم القومي، الأمر الذي جعلهم يضعون في معبده تابوت الرب بعد أن سلبوه من بني إسرائيل[1]. كما أنَّ الإشارات الواردة في صموئيل الأول٧: ٤/ ١٢: ١٠ للآلهة الكنعانية مثل بعل وعشتاروت ربما تعكس تأثرًا إسرائيليًا بالمحيط الديني الكنعاني وتبني هذه الآلهة في فترة ما:[2] (صموئيل الأول٧: ٣-٤ "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם בְּכָל לְבַבְכֶם אַתֶּם שָׁבִים אֶל יְהוָה הָסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר מִתּוֹכְכֶם וְהָעַשְׁתָּרוֹת וְהָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל יְהוָה וְעִבְדֻהוּ לְבַדּוֹ וְיַצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים וַיָּסִירוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעַשְׁתָּרֹת וַיַּעַבְדוּ אֶת יְהוָה לְבַדּוֹ: وَقَالَ صَمُوئِيلُ لِكُلِّ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ: إِنْ كُنْتُمْ بِكُلِّ قُلُوبِكُمْ رَاجِعِينَ إِلَى الرَّبِّ فَانْزِعُوا الآلِهَةَ الْغَرِيبَةَ وَالْعَشْتَارُوثَ مِنْ وَسْطِكُمْ وَأَعِدُّوا قُلُوبَكُمْ لِلرَّبِّ وَاعْبُدُوهُ وَحْدَهُ فَيُنْقِذَكُمْ مِنْ يَدِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ. فَنَزَعَ بَنُو إِسْرَائِيلَ الْبَعْلِيمَ وَالْعَشْتَارُوثَ وَعَبَدُوا الرَّبَّ وَحْدَهُ". كما أنَّ فكرة الجمع بين بعل وعشتاروت تعكس فكرة زوجي الآلهة المقدسة كما وردت في الميثولوجيا الأوجاريتية "إيل وعشيرا/ بعل وعنات"[3].

وهناك فكرةٌ أخرى مهمة تلقي الضوء على تأثر إسرائيلي في سفري صموئيل الأول والثاني بفكرة أوجاريتية قديمة تتمثل في دور كهنوتي للملك خلال الاحتفال بالشهر القمري الجديد. فالإشارة الواردة في صموئيل الأول٢٠: ٥

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p41.

(2) Bernard J.Bamberger, Op.Cit., p11-12.

(3) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p42.

"וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל יְהוֹנָתָן הִנֵּה חֹדֶשׁ מָחָר וְאָנֹכִי יָשֹׁב אֵשֵׁב עִם הַמֶּלֶךְ לֶאֱכוֹל וְשִׁלַּחְתַּנִי וְנִסְתַּרְתִּי בַשָּׂדֶה עַד הָעֶרֶב הַשְּׁלִשִׁית: فَقَالَ دَاوُدُ لِيُونَاثَانَ: هُوَ ذَا الشَّهْرُ غَدًا حِينَمَا أَجْلِسُ مَعَ الْمَلِكِ لِلأَكْلِ وَلَكِنْ أَرْسِلْنِي فَأَخْتَبِئَ فِي الْحَقْلِ إِلَى مَسَاءِ الْيَوْمِ الثَّالِثِ" تؤكد إلى حدٍ كبير على تحمل شاؤول دورًا كهنوتيًا. وحسب النصوص الأوجاريتية القديمة كان الملك يلعب دورًا مقدسًا خلال الطقوس الملكية التي كانت تحدث شهريًا في بلاطه مثل اكتمال القمر أو الاحتفال بالشهور القمرية الجديدة، فكان الملك يقدم القرابين إلى عشتاروت وبعل وعنات وتأدية بعض الأدعية والصلوات، وبهذا الشكل كان الملك يؤدي واجبه تجاه أسلافه ويتلقى هو وشعبه البركة[١].

المشكلات التاريخية المتعلقة بتاريخية سفري صموئيل الأول والثاني

تعد من أهم المشكلات التي واجهت تأكيد المادة التاريخية الواردة في سفري صموئيل الأول أنه لا يوجد ما يؤكد هذه المادة حتى وقت قريب سوى ما ورد في ثنايا العهد القديم، حيث أنكر البعض بشكلٍ قاطع أي وجود تاريخي لشخصيات مثل شاؤول ودواد[٢]. ولكن مع ظهور الاكتشافات الأثرية بدأت تاريخية بعض أحداث سفري صموئيل الأول والثاني تتأكد، خصوصًا تلك الاكتشافات التي تتحدث عن وجود سلالة حاكمة لدواد. ومن أبرز الأمثلة على ذلك نقشٌ آرامي يعود إلى أواخر القرن التاسع قبل الميلاد يحتوي على عبارة "**bytdwd**" وذلك على عادة الكثير من الأسر الحاكمة التي كانت تسمى باسم مؤسسيها. كما أنَّ السطر ٣١ من نقش ميشع الذي يعود تاريخه إلى القرن التاسع قبل الميلاد يحتوي على إشارة يمكن القول إنها تعني "بيت داود" (**wd[d]t-[y]b**)[٣].

(1) David Toshio Tsumura, Op.Cit., p45-46.

(2) Ibid.,p25-26.

(3)Ibid., p26.

إنَّ جزءًا من المشكلات التاريخية المتعلقة بتاريخية سفري صموئيل الأول والثاني تعود إلى أنَّ السفرين مثلهما مثل باقي أسفار الكتاب المقدس يحملان طابعًا دينيًا، الأمر الذي يجعل الكثير من العلماء لا ينظرون إلى المادة الواردة فيهما على أنها مادة تاريخية. ولكن إذا نظرنا إلى السياق العام لطبيعة كتابة التاريخ في محيط بيئة الشرق الأدنى القديم خلال هذه الفترة لتبين لنا أنَّ السمة السائدة في هذه الفترة كانت تسجيل أحداث التاريخ وربطها بمجتمع الآلهة. ويمكن الاعتماد على ذلك في القول إنَّ المؤرخين في مجتمع بني إسرائيل كانوا، مثلهم مثل مؤرخي بابل وآشور، اعتمدوا على مصادرهم القديمة أو سجلات ملوكهم في كتابة مادة سفري صموئيل الأول والثاني، دون أن يفصلوا بين ما هو تاريخي وديني من وجهة نظر العلماء المحدثين(١).

في ضوء ما سبق يمكن الخروج ببعض الاحتمالات الجديرة بالدراسة:

- إنَّ أجزاءً من سفري صموئيل الأول والثاني مثل (قصة صموئيل: صموئيل الأول١-٧/ قصة شاؤول: صموئيل الأول١٦-٣١/ قصة الملك داود: صموئيل الثاني١-٢٠) بعضها له أصل تاريخي ربما يعود إلى فترة الملكية ذاتها، مع إضافة بعض التعديلات من جانب المؤرخ في فترة ما بعد السبي، ربما اعتمادًا على الذاكرة أو اعتمادًا على سجلات تاريخية تعود إلى تلك الفترة.

- يمكن اعتبار المادة التاريخية في سفري صموئيل الأول والثاني التي تتناول الحديث عن توتر العلاقة بين شاؤول وداود قد تمَّت كتابتها في الفترة المبكرة من عصر داود، عندما كان داود لا يزال في حاجة إلى تثبيت دعائم ملكه مستخدمًا تعبيرات الإدانة الإلهية لشاؤول وأسرته.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول إشكالية كتابة التاريخ في كنعان القديمة، انظر:

David Toshio Tsumura, Op.Cit., p27-29.

- يمكن اعتبار قصة الملك داود كما وردت في صموئيل الثاني١-٢٠ مصدرها أواخر حكم داود أو في أوائل حكم سليمان.

- ثمة احتمال بأنَّ المحررين في هذا الخصوص وفروا إطارًا عامًا وقاموا بعمليات تحرير للنصوص ودمج لبعض النصوص والفقرات حتى خرج النص في هذه الصورة المستمرة المتواصلة .

* * *

الخــاتمـة

ركزت الدراسة على اتجاهات نقـد العهد القديم، بدءًا بالدوائر اليهودية والكنسية، ومرورًا بالجهود الإسلامية ووصولاً إلى نقد العهد القديم في العصر الحديث. وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

أولاً: في مجال نقد العهد القديم في الدوائر اليهودية

١ - ثمة تناقض بين سطور التوراة، خصوصًا فيما يتعلق بالفقرات التي تسجل موت موسى عليه السلام، الأمر الذي جعل علماء اليهود يتحدثون عن قيام يشوع بإكمال كتابة سفر التثنية، أو قيام بعض الأنبياء في فترة متأخرة بإضافة بعض العبارات التوضيحية.

٢ - كانت البداية الفعلية لعملية تحرير وتدوين مادة التوراة بدأت في القرن السادس قبل الميلاد واستمرت حتى القرن الخامس بعد الميلاد حتى وصلت إلى صورتها الحالية. الأمر الذي قد يفسر حالة التناقض التي تعاني منها مادة العهد القديم في معظمها، نظرًا إلى كونها حتى زمن عزرا لم تكن سوى روايات شفهية تتناقلها الأجيال دون تدوين.

٣ - يُعد عزرا ومدرسته بداية ما يمكن أن نطلق عليه "**حركة التفسير اليهودي للعهد القديم**" حيث بدأت أولى محاولات الاهتمام بالنصوص المقدسة اليهودية وذلك بتأثير واضح من السياق العام لدور الكتبة أو الأدباء في بيئة الشرق الأدنى القديم.

٤- يُعد مجمع جامنيا الذي عقدته طائفة الفريسيين عام ٩٠ ميلادية هو بداية الخلاف بين اليهود والمسيحيين حول نصوص العهد القديم.

٥- بدأ دور الماسوريين في الفترة بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين في العمل على ضبط نص العهد القديم، وجعله صالحًا للقراءة من خلال وضع فواصل بين الكلمات، ومنظومة للحركات الصوتية والنقاط التي تسهل عملية القراءة، كما نظموا النصوص في فقرات ومقاطع. إلاَّ أنهم تجاوزوا هذا الدور ليتدخلوا في صياغة النص حسب الضرورة التاريخية أحيانًا، وأحيانًا أخرى لوجود صعوبات في متن النصوص، تدخلوا في بعض النصوص بالتعديل أو التغيير، الأمر الذي جعلهم يصلوا في بعض الأحيان إلى مستوى تأليف النصوص، الأمر الذي يبدو جليًا في المشكلات التي نجدها في النصوص على مستوى الشكل والمضمون.

٦- حفظ لنا التلمود بعض الملاحظات النقدية والآراء التي تتعارض مع ما جاءت به الماسورا، مثل إبراز التناقضات الموجودة بين الأسفار، وتحديد مؤلفي الأسفار وزمان ومكان التأليف، ولكن هذه الملاحظات النقدية لم يحاول التلموديون تطويرها لتصل إلى مرحلة النقد المتكامل للوصول إلى نتائج، بل وقفت عند أعتاب التبرير والتسويغ بواسطة ما عُرف بالتفسير الرمزي أو المجازي.

٧- تُعد فترة الأندلس من أخصب الفترات التاريخية بالنسبة إلى اليهود في مجال نقد العهد القديم، من حيث: النقد اللغوي للعهد القديم والدور الذي قام به يهوذا بن قوريش والربي يونا بن جناح يعكس ذلك بوضوح.

٨- يُعد النقد الديني اليهودي للعهد القديم انعكاسًا واضحًا للتأثر بالبيئة الإسلامية، ومن رواد هذا الاتجاه الربي سعديا الفيومي، الذي قال إنَّ كل كتابات العهد القديم مصدرها الوحي، وهي الحقيقة التي اصطدمت بالكثير من التناقضات التي تصل إلى درجة الاختلاف بين نصوص العهد القديم. كما ظهر النقد التاريخي

لأسفار العهد القديم الذي يبحث في الخلفية التاريخية التي تتناولها الأسفار، وإبداء الرأي فيها بناء على معلومات ورد ذكرها في أسفار أخرى، وتحديد متى وأين تمَّ تأليف بعض أسفار التوراة عن طريق تحليل المادة التاريخية الواردة في الأسفار.

ثانيًا: في مجال نقد العهد القديم في الدوائر المسيحية

١- كانت الأناجيل الوعاء الأول الذي شهد نقد العهد القديم على لسان المسيح نفسه، في سياقين: التمسك المطلق بالعهد القديم كما تمَّ التعبير عنه في أناجيل (لوقا٢٤: ٤٤ب/ متى٤: ٤، ٧، ١٠/ مرقس١٢: ٣٦)، والحرية المطلقة في تفسير العهد القديم وتقييمه كما تمَّ التعبير عنه في أناجيل (مرقس١٠: ٢-١٢/ متى٥: ٢١-٤٨/ يوحنا١٠: ٢١-٣٦).

٢- يمثل القرن الثاني الميلادي نقلةً نوعيةً في نقد العهد القديم داخل أسوار الكنيسة، خصوصًا بعد ظهور ما عُرف بعصر المدارس: مدرسة الإسكندرية الوريث الفعلي للثقافة والفكر اليونانيين ومدرسة أنطاكية والمدرسة الغربية. ظهر هنا التفسير المجازي عند تناول نصوص العهد القديم معتمدًا على نهج فيلو السكندري، الذي وجد في كل كلمة مقدسة معنى خاصًا؛ لأنها كتبت بطريقة رمزية.

٣- شهد القرن الثالث والرابع الميلاديان أولى محاولات تصحيح النصوص المقدسة مع تصحيح نص الترجمة السبعينية اعتمادًا على النص العبري في أحضان مدرسة أنطاكية، التي تبنت التفسير الحرفي للعهد القديم. وتمثل المدرسة الغربية، التي يمثلها آباء الكنيسة الغربيين، ذروة هذه الفترة حيث تمَّ تصحيح الترجمات اللاتينية على يد جيروم (٣٤٧-٤٢٠ ميلادية).

٤- انتقلت الدراسات الخاصة بالعهد القديم في بداية النصف الثاني من القرن الثالث عشر من الكنائس والمحافل الكنسية إلى الجامعات والمدارس العلمية.

حيث بدأ الانفتاح على دراسة الآداب القديمة، خصوصًا اليونانية واللاتينية وإحياء اللغات القديمة. ومن هنا بدأ الاهتمام بالنقد التاريخي الذي كان له أثر كبير في الدراسات الدينية فيما بعد.

٥- تُعد دراسات سبينوزا، خصوصًا كتابه "**رسالة في اللاهوت والسياسة**" باكورة الأعمال التي تتناول النصوص الدينية المقدسة تناولاً نقديًا، شأنها في ذلك شأن غيرها من نصوص الأدب، الأمر الذي جعل الكثيرين يعدون عمل سبينوزا الأساس الحقيقي الذي قامت عليه دراسات العهد القديم. وأظهرت الدراسة كيف تزامن عمل سبينوزا مع ظهور البروتستانتية التي فتحت المجال لحركة نقدية شملت العديد من أرجاء أوروبا، وبخاصة أنها تلاقت مع مخاض الحركة الإصلاحية سياسيًا ودينيًا واجتماعيًا. ساعد ذلك على تهيئة الأجواء لدراسة الكتاب المقدس بشكل عام، والعهد القديم على نحو خاص تاريخيًا ولغويًا.

٦- لم تخرج منطلقات الحركة البروتستانتية في نقد العهد القديم في شكلها العام عن المنطلقات المسيحية، من حيث التأكيد على ضرورة الاهتمام بالتفسير التاريخي اللغوي بهدف الوصول إلى رؤية المسيح في كل الأسفار، فالمسيح هو مركز الأحداث، وتقييم الأسفار المقدسة يتم حسب هذا المعيار.

ثالثًا: في مجال الجهود الإسلامية في تطوير نقد العهد القديم

١- تركز معظم النقد الإسلامي للعهد القديم في مجالين: الأول يتعلق بنقد أسفار العهد القديم من حيث الثبوت والسند، حيث لا يوجد دليل قطعي يثبت صحة نسب أسفار التوراة إلى الوحي الإلهي. والثاني نقد متن هذه الأسفار لإثبات التحريف من خلال التحقق من النص وإعمال العقل، من خلال التوجيه القرآني ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢). ويكفي دراسة أسفار العهد القديم وغيرها من النسخ

الأخرى (التوارة السامرية والترجمة السبعينية) للوقوف على تلك الاختلافات والتناقض على مستوى الشكل والمضمون.

٢- تناول القرآن الكريم الحديث عن أدوات نقدية موضوعية تخاطب العقل لا تقل في أهميتها عما أقره من وقوع التحريف والتبديل في نصوص العهد القديم، ومن هذه الأدوات التي تعرضت لها الدراسة: الإخفاء، والكتمان، وإلباس الحق بالباطل، والكذب والتكذيب، وليّ الألسنة بالكتاب، والتعطيل، والإهمال، والتزوير. وكانت هذه هي المنطلقات الإسلامية في نقد كتب اليهود المقدسة.

٣- تُعد دراسات ابن حزم الأندلسي النقدية من أهم الدراسات الإسلامية المنظمة في نقد العهد القديم، وهي تقوم على المنطلقات الإسلامية من حيث إعمال العقل والمنطق. وترجع أهمية أعمال ابن حزم إلى كونه استخدم العديد من المناهج في نقده لأسفار التوراة، خصوصًا منهجي النقد التاريخي والنصي، في إطار منظم، حيث بدأ بالنقد التاريخي والعقلاني في تناوله القصص الواردة في أسفار موسى الخمسة، ودرس الوثائق التي تتناول تاريخ تداول اليهود للتوراة منذ عصر يشوع بن نون إلى زمن عزرا. ويؤكد ابن حزم على أنَّ مهنة عزرا كانت الكتابة. ثم ينطلق ابن حزم بعد ذلك إلى دراسة صحة نسب باقي أسفار العهد القديم إلى مؤلفيها التقليدين، فكان أول من اعترض على نسب المزامير إلى داود، ونسب نشيد الأناشيد إلى سليمان. من هنا استحق نقد ابن حزم للعهد القديم أن يكون **"دراسة متكاملة لا مثيل لها في الكتب الإسلامية في القرون الوسطى"**.

٤- إنَّ حقيقة كون سبينوزا عرف وقرأ كتابات ابن ميمون وابن عزرا وحسداي بن شفروط، وفلسفة ابن جبيرول الصوفية، تضع احتمالاً قويًا بأنَّ صاحب التأثير الفعلي على كتابات سبينوزا هو ابن حزم الأندلسي. وإذا كان سبينوزا لم يعرف ابن حزم، فإنَّ ابن عزرا وغيره من يهود الأندلس كانوا يعرفونه حق المعرفة.

٥- تجلى خلال الدراسة أنَّ ابن عزرا في نقده للنصوص، صراحة وليس تأويلاً، قد اعتمد في منهجه لنقد العهد القديم على منهج ابن حزم الأندلسي، حيث كان ابن حزم في ذلك أستاذًا لابن عزرا وسبينوزا.

رابعًا: فيما يتعلق بالنقد النصي للعهد القديم

١- ألقت الدراسة الضوء على تاريخ مدرسة النقد النصي للعهد القديم والبدايات الأولى لهذه المدرسة، خصوصًا في ظل عدم وجود إجابات للعديد من التساؤلات حول بدايات النقد النصي للعهد القديم، والمنهج والأدوات النقدية المستخدمة في هذا الإطار، والتطور الذي شهده مجال النقد النصي وأهم رواد مدرسة النقد النصي.

٢- أوضحت الدراسة الدور المهم الذي لعبته مخطوطات كهوف قمران في إلقاء الضوء على تطور نصوص العهد القديم.

٣- أوضحت الدراسة منهج النقد النصي وكيفية تطبيقه على أسفار العهد القديم، من حيث: تحديد النص الأساسي في عملية النقد (النص الماسوري)، وفحص النص الأساسي الذي وقع عليه الاختيار، ثم مرحلة الحكم على أي من النصوص أو الشواهد النصية يمثل النص الأقرب إلى النص الأصلي.

٤- أوضحت الدراسة عددًا من الأدوات التي قد تساعد الناقد النصي على إتمام مهمته في إطار عملية النقد النصي لنصوص العهد القديم، ومنها: الأخطاء غير المقصودة (الخلط بين الحروف المتشابهة/ تبادل الأماكن بين الحروف/ الحذف/ التكرار/ الفهم الخاطئ للنص) والأخطاء المقصودة (التغيير/ التبديل/ الإضافة/ التعديل).

خامسًا: فيما يتعلق بالنقد المصدري للعهد القديم

١- تعرضت الدراسة لتاريخ مدرسة النقد المصدري منذ بداياتها الأولى قبل ظهور فلهاوزن ومدرسته، وأوضحت تميز مدرسة فلهاوزن في هذا الخصوص حيث استطاع فلهاوزن الربط بين التحليل الأدبي للمصادر وتطور التاريخ الديني لبني إسرائيل. وتوصل فلهاوزن إلى وجود ثلاث مراحل في تطور ديانة بني إسرائيل: بداية بالديانة الطبيعية العائلية كما عبرت عنها مادة المصدر اليهوي الإلوهيمي وصولاً إلى حركة الإصلاح الديني ومركزية الديانة كما عبرت عنها مادة المصدرين التثنوي والكهنوتي.

٢- قدَّم النقد المصدري حلولاً لبعض المشكلات المتعلقة بنصوص العهد القديم، من حيث الكتابة والتأليف وزمن المصادر التي تشكلت منها، إلاَّ أنه لم يوفر إجابات لجميع المشكلا ت ، خصوصًا تلك التي تتعرض لمرحلة ما قبل المصادر المكتوبة.

٣- تناولت الدراسة بالتفصيل الإشكاليات التي دارت حول نظرية المصادر، من حيث الشكل والمضمون، خصوصًا تلك التي تتعلق بعمليات تحرير المصادر.

٤- عُنيت الدراسة بمستويات متعددة لتحرير النص أدَّت إلى الحديث عن **"نظرية المحررين المتعددين"**.

سادسًا: فيما يتعلق بمدرسة النقد الشكلي

١- جاءت مدرسة النقد الشكلي كرد فعل على مدرسة فلهاوزن التي أحدثت ثورة في مجال دراسات العهد القديم في أواخر القرن التاسع عشر.

٢- توصلت الدراسة إلى أنَّ مدرسة النقد الشكلي تتفق مع مدرسة النقد المصدري في القول إنَّ مصادر التوراة في شكلها النهائي اعتمدت على تقاليد وموروثات قديمة تمَّ الحفاظ عليها وانتقالها شفهيًا على مدى أجيال. وتختلف معها في أنَّ فلهاوزن

ومدرسته ينسبان هذه التقاليد والموروثات القديمة بشكلٍ كامل إلى مؤلفي المصادر، والقول إنهم هم من قاموا بنقلها وتحويرها. وإنها ليست بالغة القدم، في حين يرى جونكل ومدرسته أنَّ هذه التقاليد في حد ذاتها تمثل كينونة خاصة موغلة في القدم قبل المصادر بكثير. كما ترى مدرسة النقد الشكلي ضرورة الربط بين فهم النصوص أدبيًا والأوضاع الاجتماعية والملابسات التاريخية التي تزامنت مع تكوين هذه النصوص.

٣- ثمة تداخل وخلط بين مصطلحي الشكل الأدبي (**Literary Form**) والنوع الأدبي (**Literary Genre**). كما تجنب العديد من رواد النقد الشكلي الإشارة إلى مصطلح النقد الشكلي، واستخدموا بدلاً منه مصطلح "**نقد التقاليد**" أو مصطلح "**تاريخ التقاليد**". كما أنَّ هناك من استخدم مصطلح "**نقد التقاليد**" على أنه "**النقد الشكلي**". أمَّا من حيث المضمون ففي سياق حديث مدرسة النقد الشكلي عن الوضع الاجتماعي لنص ما يصعب الحديث عن كل الأوضاع أو الظروف الاجتماعية التي لازمت وجود نص ما، خصوصًا في ظل وجود أسئلة كثيرة قد تبدو بلا إجابة، مثل: هل الوضع الاجتماعي يتعلق بكل ملابسات الحدث المحكي عنه من زمان ومكان وأشخاص، أم أنه يتعلق فقط بمؤلف أو كاتب أو ناقل أو محرر النص؟

سابعًا: فيما يتعلق بالنقد الأدبي للعهد القديم

١ - أوضحت الدراسة وجود خلط لدى الكثيرين من علماء العهد القديم بين مدرسة النقد الأدبي ومدرسة النقد المصدري، من حيث تداخل اهتمامات كل منهما، إلاَّ أنَّ ثمة فرقًا كبيرًا بين الاتجاهين، فبينما النقد الأدبي يركز على دراسة السمات الأسلوبية والفنية لنصوص العهد القديم ووحدتها الأدبية وتركيبها الداخلي في إطار النص العام، يركز النقد المصدري على دراسة مشكلة المصادر المكتوبة وراء

النص الحالي، وتوفير إجابات لمشكلة التكرار والتناقض بين نصوص العهد القديم.

٢- أثبتت الدراسة أنَّ مدرسة النقد المصدري في بداياتها تمثل رافدًا من روافد النقد الأدبي من حيث البحث وراء النص الحالي للوصول إلى المصادر التي أسهمت في تشكيل النص، وصل إلى ذروته مع فلهاوزن ومدرسته من حيث الربط بين التحليل الأدبي للمصادر وتطور التاريخ الديني لبني إسرائيل.

ثامنًا: فيما يتعلق بمدرسة النقد التاريخي

١- سلطت الدراسة الضوء على العلاقة بين التاريخ الأدبي والمنهج التاريخي، فقد ساعد التاريخ الأدبي على تطور منهج النقد التاريخي. فالمنهج التاريخي يقوم على دراسة الظروف السياسية والاجتماعية والحضارية للعصر الذي ينتمي إليه أدب ما، ويتخذ منها وسيلةً لفهم الأدب وتفسيره.

٢- أوضحت الدراسة العلاقة الأصيلة بين مدرسة النقد التاريخي ومدرسة النقد المصدري وكيف أنَّ النقد المصدري في بداياته يمثل أحد المناهج التاريخية في دراسة نصوص العهد القديم، حيث تركز مدرسة النقد المصدري، مثلها مثل مدرسة النقد الشكلي، على الخلفية الأدبية والتاريخية مع أهمية تتبع أصول النص وتطوره عبر الزمن. فالنقد المصدري لا يكتفي بدراسة شكل النص من حيث أسلوبه وبنيته بعيدًا عن البيئة أو الظروف التي أثرت على كاتب النص، بل يتعدى اهتمام النقد المصدري لدراسة الظروف والملابسات والأحداث التاريخية المختلفة وتطوراتها ومدى إسهامها في صورة النص الحالي.

تاسعًا: فيما يتعلق بمادة سفري صموئيل الأول والثاني

١- يُعد سفرا صموئيل الأول والثاني الحلقة الأهم في سياق تاريخ بني إسرائيل، حيث الانتقال من مرحلة القبلية إلى مرحلة الملكية، التي يُنظر إليها على أنها المرحلة الأهم في تاريخ بني إسرائيل.

٢- حظى سفرا صموئيل الأول والثاني بالكثير من الدراسات على مستوى النص، وساعد على ذلك توفر العديد من الشواهد النصية، غير النص الماسوري، التي تتناول مادة هذين السفرين، ومنها: الترجمة السبعينية والترجمة اللاتينية القديمة والفولجاتا بالإضافة إلى مخطوطات كهوف قمران.

٣- تبتعد مادة سفري صموئيل الأول والثاني التي عثر عليها في مخطوطات كهوف قمران كثيرًا عن مادة السفرين حسب النص الماسوري، فيما تقترب كثيرًا من الترجمة السبعينية، الأمر الذي يعطي احتمالاً باعتماد الترجمة السبعينية على إحدى مخطوطات كهوف قمران وليس على النص الماسوري.

٤- لا يمكن اعتبار النص الماسوري لسفري صموئيل الأول والثاني يمثل نموذجًا للنص في أقرب صوره من النص الأصلي، فأحيانًا يقترب النص الماسوري من الشواهد القديمة، وأحيانًا كثيرة يبتعد عنها، الأمر الذي يجعل من الصعوبة قبول النص الماسوري لسفري صموئيل الأول والثاني على أنه يمثل النص الأصلي أو النص الأقرب إلى النص الأصلي، خصوصًا في ظل حصول كل الشواهد النصية تقريبًا على نصيب من النص الأصلي بناء على النماذج التي أوردناها خلال الدراسة.

٥- على مستوى النقد المصدري لا يمكن أن يكون كاتب واحد هو الذي كتب أو حرر مادة صموئيل الأول والثاني، بل إنَّ السفرين تألفا أو كُتبا على مراحل

متعددة. ومن هنا بدأ الحديث عن أكثر من عملية تحرير لمادة سفري صموئيل الأول والثاني.

٦- على مستوى النقد التاريخي فإنَّ الخلفية التاريخية والدينية لسفري صموئيل الأول والثاني كان لها دور مهم في الدراسة التاريخية لمادة السفرين. فالاكتشافات الأثرية الحديثة تلقي مزيدًا من الضوء على الملابسات التاريخية التي ساهمت في كثير من الأحداث التاريخية التي تناولتها مادة سفري صموئيل الأول والثاني. وعلى المستوى الديني فإنَّ التعرف على الديانة الكنعانية عند نقد سفري صموئيل الأول والثاني يبين التأثير القوي لهذه الديانة على بني إسرائيل سواء عن طريق القبائل الكنعانية أو عن طريق الفلسطينيين الذين دخلوا تحت مظلة الحضارة الكنعانية. وقد أوضحت الدراسة بعض مظاهر التأثير القوي للديانة الكنعانية على بني إسرائيل، مثل فكرة **"صعود أرواح الأجداد"** كما ظهر تأثيرها في صموئيل الأول٢٨: ١٣. وكذلك الإشارات المتكررة إلى بعض الآلهة الكنعانية مثل (بعل/ عشتاروت) كما ورد في صموئيل الأول٧: ٣-٤.

٧- أوضحت الدراسة بعض المشكلات التاريخية المتعلقة بسفري صموئيل الأول والثاني مثل تلك التي تتعلق بشخصية داود.

٨- أكدت الدراسة من خلال النقد التاريخي لسفري صموئيل الأول والثاني على عروبة الفلسطينيين، وتفنيد ما ردده العهد القديم عن كونهم من شعوب البحر، يؤيد ذلك الكثير من الأدلة التاريخية التي توفر الكثير من المعلومات عن بدايات الاستيطان الفلسطيني، ونشوء المدن الفلسطينية مثل: أشدود وغزة وعسقلان كما ذكرت الدراسة.

❊ ❊ ❊

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العبرية :

- תורה נביאים וכתובים, בכתיב המסורה מנוקד, לפי הכתר וכתבי היד הקרובים לו, מהדורת מכון ממרא להפצת קיום משנה תורה, 2003.

1- אברהם מלמט ואחרים: "תולדות ישראל בימי קדם", תולדות עם ישראל, בעריכת: ח.ה. בן-ששון, הוצאת "דביר", תל אביב, 1969.

2- אלחנן רובינשטיין: מבוא למקרא, חלק ראשון, המודיע, ירושלים, 1977.

3- אשר וייזר: ספר המבואות לספרי התנ"ך, דביר, משרד הבטחון, 1986.

4- דבורה ומתתיהו אבידב (גרשמן), נתיבות בביקורת המקרא, הוצאת "מסדה" בע"מ, תל אביב, 1940.

5- ה.גרץ: תולדות היהודים, מן העת הקדמוניה עד הדורות האחרונים, נעתקו על ידי נ.סוקולוב, חלק ראשון, בדפוס "הצפירה", 1905.

6- זאב יעבץ: ספר תולדות ישראל, מתוקן על פי המקורות הראשונים, חלק ראשון, מראשית ימי האבות עד אחרית מלכות שאול, מהדורה רביעית מגודלת ומתוקנת בתוספות רבות, הוצאת "אחיעבר", תל אביב, 1922.

7- יאיר הופמן:יציאת מצריים באמונת המקרא،אוניברסיטת תל-אביב،בית הספר למדעי היהדות, ע"ש חיים רוזנברג،תל-אביב, 1943 .

8- יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, כרך ראשון, ספר ראשון, הדפסה שביעית, הוצאת "מוסד ביאליק", על ידי "דביר", תל אביב, 1957 .

9- י.ליוור: "המקרא והמקורות ההיסטוריים שבו", ההיסטוריה של עם ישראל, סדרה ראשונה: מראשית עד מרד בר- כוכבא, בנימין מזר, הוצאת עם עובד, חברה להוצאה לאור בע"מ, ירושלים, 1982 .

10- משה צבי סגל: מסורת וביקורת, אסופת מאמרים בחקר המקרא, הוצאת "קרית ספר", בע"מ, ירושלים, 1950.
11- עזריאל שוחט: מחקרים, חלק א, מאמרים בתולדות עם ישראל בימי קדם ובדורות ימי הביניים, החברה למחקר מדעי שימושי, אוניברסיטת חיפה, 1982.

* الدوريات العبرية

1- מרדכי כוגן: מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המקרא, לקט מאמרים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים، 1997.

* الموسوعات والمعاجم العبرية :

1- האנציקלופדיה העברית, כרך עשרים ושלושה, חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ,הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים، 1973 .

ثانيًا: المصادر والمراجع العربية والمعربة:

المصادر:

- القرآن الكريم .
- صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجزء التاسع .
- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الحافظ الدارمي .
- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي الترمذي .
- الكتاب المقدس، العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس، ١٩٩٩م .

المراجع العربية والمعربة:

١- تاريخ ابن خلدون، المجلد الثاني.
٢- مختصر تفسير الطبري لإمام المفسرين أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المسمى "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، اختصار وتحقيق الشيخ محمد على الصابوني والدكتور صالح أحمد رضا، بيروت، ١٩٨٣م.
٣- أحمد سوسة: ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، مركز الدراسات الفلسطينية، جامعة بغداد، ط١، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٧٨م .
٤- أحمد عثمان: تاريخ اليهود، ٤ أجزاء، ج٢، القاهرة، مكتبة الشروق، ١٩٩٤م .

٥- توماس ل. طومبسون، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، ترجمة صالح على سوداح، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م .
٦- د.حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي - أطواره ومذاهبه، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، ١٩٧٥م .
٧- حنا حنا: هفوات التوراة، الطبعة الأولى، سوريا، دمشق، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م .
٨- زالمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة. د. أحمد محمود هويدي، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤م .
٩- سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة، ترجمة د. السيد يعقوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م .
١٠- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د.حسن حنفي، مراجعة د.فؤاد زكريا، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م .
١١- د.سلوى ناظم: الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة، كلية دار العلوم، القاهرة، ١٩٨٨م .
١٢- سهيل ديب: التوراة تاريخها وغاياتها، ط٣، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٠م .
١٣- سهيل قاشا: التوراة البابلية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، الفرات للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م .
١٤- د. شوقي ضيف: البحث الأدبي: طبيعته، مناهجه، أصوله، الطبعة السادسة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧م .
١٥- القس عبد المسيح بسيط أبو الخير: الكتاب المقدس يتحدى نقاده والقائلين بتحريفه، ط١، ٢٠٠٥م .
١٦- د. على جواد الطاهر: مقدمة في النقد الأدبي، بيروت، المؤسسة الحربية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
١٧- د.على خليل: اليهودية بين النظرية والتطبيق "مقتطفات من التلمود والتوراة"، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧م .
١٨- فراس السواح: الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم، هل جاءت التوراة من جزيرة العرب؟ نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والآثارية، الطبعة الرابعة، دمشق، سوريا، دار علاء الدين، ١٩٩٩م / ٢٠٠٠م .

١٩- الدكتور القس فهيم عزيز: علم التفسير، القاهرة، دار الثقافة المسيحية، ١٩٨٦م .
٢٠- د. كامل سعفان: اليهود..تاريخًا وعقيدة، كتاب الهلال، العدد٣٦٤، دار الهلال، ١٩٨١م .
٢١- كمال الصليبي: خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، ط٤، بيروت، ١٩٩٨م .
٢٢- ماهر فهمي: المذاهب النقدية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ.
٢٣- د.محمد بحر عبد المجيد: اليهودية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٨م .
٢٤- د.محمد خليفة حسن: مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، القاهرة، ١٩٩٦م .
٢٥- د. محمد خليفة حسن د. أحمد محمود هويدي: اتجاهات نقد العهد القديم (النقد اليهودي والمسيحي والإسلامي والغربي)، ط١، ٢٠٠١م .
٢٦- د. محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية، مركز الدراسات الشرقية، العدد ٢٣، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢م .
٢٧- محمد سليمان عبد الله الأشقر: زبدة التفسير من فتح القدير، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٨٨م .
٢٨- محمد على البار: المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، دمشق، دار القلم، ١٩٨٩م .
٢٩- د. محمد عوني عبد الرؤوف د. إيمان السعيد جلال: جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة، الجزء الثاني: ط١، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٦م .
٣٠- د. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٧م .
٣١- د.موريس بوكاي: التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة على الجوهري، القاهرة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م .
٣٢- د. وائل غالي: تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م .
٣٣- ول ديورانت: قصة الحضارة، المجموعة الأولى، ج١، ترجمة د. زكي نجيب محمود، تقديم د.محيي الدين صابر، القاهرة،١٩٧١م .
٣٤- ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثاني، المجلد الأول، القاهرة، ١٩٧١م.
٣٥- ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، تقديم د.محيي الدين صابر، المجلد الرابع، الجزء الثاني، القاهرة،١٩٧١م .
٣٦- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، بيروت، ١٩٧٥م.

الدوريات العربية:

١- د. أحمد محمود هويدي: روايتا الخلق والطوفان في التوراة، دراسة في ضوء نظرية مصادر التوراة الحالية، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ١١، ١٩٩٣م .

٢- د.أحمد محمود هويدي: منهج ابن حزم في نقد التوراة، مجلة الدراسات الشرقية، العدد الرابع عشر، ١٩٩٥م .

٣- د. أحمد محمود هويدي: تاريخ الآباء وديانتهم، رؤية نقدية في ضوء نظرية مصادر التوراة الحالية، مجلة كلية الآداب، المجلد ٦٠، العدد ١، القاهرة، ٢٠٠٠م .

٤- سمير قدوري: حقائق جديدة بشأن نقد ابن حزم لأسفار التوراة، مجلة الفيصل، (مجلة ثقافية شهرية)، العدد ٣٤٧، الرياض، جمادى الأولى ١٤٢٦هـ (يونيه-يوليه ٢٠٠٥م).

رسائل علمية

١- شريف حامد أحمد سالم : المصدر اليهوي في التوراة، دراسة في المضامين التاريخية والدينية والسمات اللغوية، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، ٢٠٠٥م .

ثالثاً: المصادر والمراجع الأجنبية:

المراجع الأجنبية:

1- Antony F. Campbell, 1Samuel, The Forms of the Old Testament Literature, Volume VII, Wm.B.Eerdmans publishing, Grand Rapids, Cambridge, 2003.

2- Aulikki Nahkola, Double Narratives in the Old Testament, the Foundations of Method in Biblical Criticism, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2001.

3- Bernard J.Bamberger, The Story of Judaism, the Union of American Hebrew Congergations, New York, 1957.

4- Bernhard W.Anderson: Understanding the Old Testament, second edition, London 1957.

5- Carl Edwin Armerding, The Old Testament and Criticism, Wm.B.Eerdmans publishing Co, Grand Rapids, Michigan, 1983.

6- Christoph Levin, The Old Testament: A brief Introduction, Translated by Margaret Khol, Princeton University Press, 2005.

7- Damian J.Wynn Williams, The state of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M.Noth, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997.

8- Daniel Harrington, Interpreting the Old Testament: A Practical Guide, Liturgical Press, 1981.

9- David F.Payne, I&II Samuel, The Daily study Bible Series, Westminster John Knox press, Louisville, Kentucky, 1982.
10- David Toshio Tsumura, The First Book of Samuel, The New International Commentary on the Old Testament, 2007.
11- Edward Young, An Introduction to the Old Testament, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1963.
12- Emanuel Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible, Second Revised Edition, Fortress Press, Uitgeverij Van Gorcum, 2001.
13- Ernest Nicholson, The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen, Oxford University Press, 2002.
14- Ernst Wurthwein, The Text of the Old Testament, An Introduction to the Biblia Hebraica, translated by: Erroll F.Rhodes, Wm.B.Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Cambridge, 1995.
15- Frank Moore Cross, Canaanite Myth and Hebrew epic: Essays in the history of the religion of Israel, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
16- H.H.Ben-Sasson, A History of the Jewish People, Cambridge Massachusetts, Harvard University, English Translation by Dvir Publishing House, Tel Aviv, 1976.
17- Herbert Marsh, Lectures on the Criticism and Interpretation of the Bible, New Edition, Revised and Corrected, Printed by J.Smith, Cambridge, 1828.
18- Hermann Gunkel, The Legends of Genesis, Translated by, W.H.Carruth, Open Court, Chicago, 1901.
19- H.H.Rowley, The Growth of the Old Testament, Hutchinson University, London, 1967.
20- J. Alberto Soggin, Introduction to the Old Testament, third edition, Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1976.
21- James C.Vanderkam, The Dead Sea Scrolls Today, WM.B.Eerdmans Publishing. Co, Grand Rapids, Michigan, 1994.
22- James King West, Introduction to the Old Testament, Second Edition. New York-London, Macmillan Publishing Co, Inc, Collier Macmillan Publishers, 1981.
23- John H.Hayes, Carl R.Holladay, Biblical Exegesis, Abeginners Handbook, Revised Edition, Westminster John Knox Press, London, 1987.
24- John Barton, Reading the Old Testament: Method in Biblical Study, Westminster John Knox Press, London, 1984.
25- John Scott Porter, Principles of Textual Criticism: with their Application to the Old and New Testament, Contributor Simms and McIntyre, Belfast, London, 1848.
26- John Van Seters, The Pentateuch: A Social-Science Commentary, Continuum International Publishing Group, Sheffield, Academic Press, 1999.

27- John D.Levenson, The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism, Jews and Christians in Biblical Studies, Westminster John Knox press, 1993.

28- J.W.Mcgarvey: Aguide to Bible Study, edited by Herbert L.Willett, printed by the Julia Andrews Fund, Cleveland, Ohio, 1897.

29- J.W.Rogerson, Old Testament Criticism in the Nineteenth Century, London, 1984.

30- Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, third edition, London, 1962.

31- Bernhard W.Anderson: Understanding the Old Testament, second edition, London, 1957.

32- Lawrence Boadt, Reading the Old Testament: An Introduction, Paulist press, 1984.

33- Leland Ryken and Tremper Longman, The Complete Literary Guide to the Bible, Zondervan, 1993.

34- Leo Strauss, Spinoza's Critique of Religion, University of Chicago Press, 1997.

35- M.H.Segal, The Composition of the Pentateuch, Scriptaierosolymitana: Publications of the Hebrew University, Volume 8, Studies in the Bible, Chaim Rabin, The Magnes Press, Jerusalem, 1961.

36- M.J.Buss, Biblical Form Criticism in Its Context, Sheffield Academic press, 1999.

37- Martin J. Buss, Biblical Form Criticism: In its Context, 1999, Sheffield, Academic Press, Continuum International Publishing Group.

38- Marvin A. Sweeney&Ehud Ben Zvi, The Changing Face of Form Criticism for the twenty-first century, Wm.B.Eerdmans publishing, Grand Rapids, Cambridge, 2003.

39- Otto Eissfeldt, The Old Testament: An Introduction, Trans.Peter R.Ackroyd (New York: Harper& Row, 1965).

40- Richard N. Soulen, Handbook of Biblical Criticism, Contributor: Kendall Soulen, Westminster John Knox press, 2001.

41- Robert H.Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper Brothers, Newyork, 1948.

42- Roy F. Melugin, The Formation of Isaiah 40-55, Walter de Gruyter, 1976.

43- R.K.Harrison, Introduction to the Old Testament (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans, 1969.

44- R.Kittel and P.Kahle, Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5th edition, 1997.

R.N.Whybray, The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Continuum International Publishing Group, Sheffield, Academic Press, 1987.

45- R.N.Whybray, The Joseph story and Pentateuchal Criticism, VT18, 1968.

46- R.P.Gordon, 1&2 Samuel, Continuum International publishing Group, 1984.
47- Sidney Greidanus, The Modern Preacher and the Ancient Text, Interpreting and Preaching Biblical Literature, Wm.B.Eerdmans publishing Co, Grand Rapids, Michigan, 1988.
48- Stephen B. Chapman, The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Formation, Mohr Siebeck, 2000.
49- Steven L.Mckenzie and M.Patrick Graham, The History of Israel's Traditions, The heritage of Martin Noth, Continuum International publishing Academic Press, 1994.
50- Steven L.Mckenzie, Stephen R. Haynes, To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application, Revised and Expanded, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 1999.
51- Steven Weitzman, Song and Story in Biblical Narrative: The History of a literary Convention in Ancient Israel, Indiana University press, 1997.
52- S.R.Driver, An Introduction to the Literature of the Old Testament, 7th edition, Edinburgh: T&T.Clark, 1898.
53- Travis L. Frampton, Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible, Continuum International Publishing Group, 2006.
54- U.Cassuto, The Documentary Hypothesis, and the Composition of the Pentateuch, Translated from the Hebrew by: Israel Abrahams, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1983.
55- Walter Brueggemann, An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, First Edition, 2003.
56- W.Gesenius, Hebrew and Chalde Lexicon to the Old Testament Scriptures, trans. by S. P. Tregelles, WM.B.Eerdmans publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1980.
58- Werner H. Schmidt, Old Testament Introduction, Second Edition, translated by: Matthew J. O'Connell, David J.Reimer, Walter De Gruyter, New York, Berlin/ Westminster John Knox Press, Louisville, 1999.

رابعًا: مواقع الإنترنت:

(أ) المواقع العبرية:

1- אהרן קמינקא: הלל דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח

(URL:http://www.daat.ac.il) cited in April 2007 .

2- י.ד.אייזנשטיין: כתיב ולא קרי، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח

(URL:http://www.daat.ac.il) cited in may2006 .

3- יוחנן בן זכאי، אנציקלופדיה יהודית، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח،
(URL:http://www.daat.ac.il) cited in April 2006.
4- מנחם בן יצחק: קרי וכתיב، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח، 1993،
(URL:http://www.daat.ac.il) cited in may2006 .
5- פ שחר، לדמותו של רבי עקיבא، דעת: מרכז לימודי יהדות ורוח،
(URL:http://www.daat.ac.il) cited in April 2007 .

(ب) المواقع العربية:

١- عيسى بن ضيف الله حداد: نظرات في إشكاليات التوراة- مقاربات ورؤى، دمشق، سوريا، ٢٠٠٥م.
(URL: http://thaqafa.org) cited in May 2006
٢- ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، في "فصل مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة" نقلاً عن:
(URL: http://www.almeshkat.com)، cited in November, 2006.
٣- رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي: إظهار الحق، الجزء الأول، ص٧٠ نقلاً عن:
(URL: http://www.barsoomyat.com) cited in October, 2006.
٤- محمد ناصر الدين الألباني: في السلسلة الصحيحة المجلد السادس ح٢٨٣٢، نقلاً عن:
(URL: http://www.egyptsons.com), cited in February 2007.
٥- سعود بن صالح السرحان: مدخل إلى دراسة اليهودية، نقلاً عن:
(URL: http://www.altareekh.com), cited in May 2006.

(جـ) المواقع الأجنبية:

1- URL: http://ar.wikipedia.org, cited in October 2006.

2- URL: http://ar.wikipedia.org,cited in October 2006.

3- Thomas L. Constable, Notes on 1Samuel, 2004,

URL: http://www.Soniclight.com, cited in April 2006 .

* * *

المحتويات

الموضـــــوع	الصفحة
المقدمــة	٧
تمهيد	١٣

الباب الأول

نقد العهد القديم وتطوره في اليهودية والمسيحية والإسلام

الفصل الأول: الجهود اليهودية القديمة في فهم العهد القديم	٣٣
- مرحلة السبي البابلي وتأثيرها على تشكُّل نصوص العهد القديم	٣٥
- نصوص العهد القديم من مخطوطات كهوف قمران وصولًا إلى النص الماسوري	٤٠
- دور مخطوطات كهوف قمران في توضيح مسار تشكُّل نص العهد القديم	٤٥
- الجهود اليهودية في وضع وتثبيت نصوص العهد القديم	٤٩
- ملامح نقد العهد القديم: شواهد نصية	٦٠
الفصل الثاني: الجهود المسيحية الأولى في فهم العهد القديم ونقده	٦٧
- الإرهاصات الأولى لنقد العهد القديم في الأناجيل	٦٨
- نقد العهد القديم في القرن الثاني الميلادي	٧٠
- الجهود المسيحية من القرن السادس الميلادي حتى القرن الثامن الميلادي	٧٤
- الجهود المسيحية من القرن الثامن حتى القرن العاشر الميلادي	٧٤
الفصل الثالث: الجهود الإسلامية في تطوير نقد العهد القديم	٩٩
- الموقف الإسلامي من كتاب اليهود المقدس كما عبر عنه القرآن الكريم	١٠٣

الموضـــــــوع	الصفحة
- موقف السنة النبوية المطهرة من كتاب اليهود المقدس	١٠٦
- ابن حزم: نموذج إسلامي في نقد التوراة	١٢٣

الباب الثاني
اتجاهات نقـد العهـد القـديم

الفصل الأول: مدرسة النقد النصي	١٣١
- تاريخ مدرسة النقد النصي	١٣٢
- نسخ وترجمات العهد القديم	١٣٨
- منهج النقد النصي	١٤٩
- أدوات النقد النصي	١٥١
- نماذج تطبيقية للنقد النصي من خلال الشواهد النصية المختلفة	١٥٨
الفصل الثاني: مدرسة النقد المصدري	١٦١
- تاريخ مدرسة النقد المصدري قبل فلهاوزن	١٦٢
- فلهاوزن ومدرسته ودورها في تطوير النقد المصدري	١٦٩
- إشكاليات نظرية المصادر	١٧٤
- منهجية النقد المصدري	١٨٢
الفصل الثالث: مدرسة النقد الشكلي	١٨٧
- تعريف مصطلح النقد الشكلي	١٨٨
- العلاقة بين مدرسة النقد الشكلي ومدرسة النقد المصدري	١٨٩
- تاريخ مدرسة النقد الشكلي	١٩٥
- منهجية النقد الشكلي	٢٠٥
- إشكاليات النقد الشكلي	٢٠٨

الموضـــــــــوع — الصفحة

الفصل الرابع: مدرسة النقد الأدبي ٢١٣

- تاريخ مدرسة النقد الأدبي ٢١٤
- منهجية النقد الأدبي للعهد القديم ٢١٧

الفصل الخامس: مدرسة النقد التاريخي ٢١٩

- البيئة التي أفرزت مدرسة النقد التاريخي الغربية ٢٢٠
- ارتباط نظرية المصادر بمدرسة النقد التاريخي ٢٢٥
- تطوير مدرسة النقد التاريخي ٢٢٧

الباب الثالث

تطبيق اتجاهات نقد العهد القديم على سفري صموئيل الأول والثاني

تمهيد: مدخل لسفري صموئيل الأول والثاني ٢٣٥

الفصل الأول: النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني ٢٣٩

- تاريخ النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني قبل وبعد اكتشاف مخطوطات كهوف قمران ٢٤٠
- نماذج تطبيقية على النقد النصي لسفري صموئيل الأول والثاني ٢٤٢

الفصل الثاني: النقد المصدري لسفري صموئيل الأول والثاني ٢٦٧

- سفرا صموئيل الأول والثاني استمرارًا لمادة المصدرين اليهوي والإلوهيمي ٢٦٨
- سفرا صموئيل الأول والثاني وعمليات تحرير النص ٢٧٢

الفصل الثالث: النقد الشكلي لسفري صموئيل الأول والثاني ٢٧٩

- الإطار العام لسفري صموئيل الأول والثاني ٢٧٩
- ظهور صموئيل في حياة بني إسرائيل (صموئيل الأول١: ١-٤: ١أ) ٢٨١

الموضـــــوع الصفحة

الفصل الرابع: النقد الأدبي لسفري صموئيل الأول والثاني ٢٨٩
- أصول صموئيل نموذجًا (صموئيل الأول١: ١-٢: ١١) ٢٩٠
- المضامين الفكرية والدينية لسفري صموئيل الأول والثاني ٣٠٠
الفصل الخامس: النقد التاريخي لسفري صموئيل الأول والثاني ٣٠٣
- الخلفية التاريخية والدينية لسفري صموئيل الأول والثاني ٣٠٤
- الفلسطينيون في ميزان التاريخ: رؤية نقدية للأصل الكريتي ٣٠٧
- شاؤول والفلسطينيون ٣٠٩
- داود والفلسطينيون ٣١١
- المشكلات التاريخية المتعلقة بتاريخية سفري صموئيل الأول والثاني ٣١٥
الخاتـمة ٣١٩
قائمة المصادر و المراجع
المصادر والمراجع العبرية ٣٣١
الدوريات العبرية ٣٣٢
الموسوعات والمعاجم العبرية ٣٣٢
المصادر والمراجع العربية والمعربة ٣٣٢
الدوريات العربية ٣٣٥
رسائل جامعية ٣٣٥
المصادر والمراجع الأجنبية ٣٣٥
مواقع الإنترنت العبرية ٣٣٨
مواقع الإنترنت العربية ٣٣٩
مواقع الإنترنت الأجنبية ٣٣٩

* * *

نقد العهد القديم

يُعد كتاب العهد القديم من أكثر الكتب الدينية التي شغلت الباحثين لفتراتٍ طويلة، بدءًا بدراساتهم التي حركتها الدوافع الدينية في المحافل اليهودية والمسيحية والإسلامية، وانتهاءً بالنقد في صورته العلمية المجردة، كما عبرت عنه اتجاهات نقد العهد القديم في العصر الحديث. وقد ظهرت اتجاهات نقد العهد القديم بشكلٍ عام بهدف التوصل إلى حلول للمشاكل التي واجهت العلماء عند دراستهم لنصوص العهد القديم دراسةً علميةً مجردة بعيداً عن المشاعر الدينية.

من هنا تعددت المناهج والاتجاهات النقدية التي اتخذت من العهد القديم مادةً لها، تدرسها وتحاول التغلغل إلى أعماق الماضي من ورائها؛ للوصول إلى صورةٍ تقترب من الصورة الأصلية لهذا العالم، الذي لم يتبقَ منه سوى هذا الكتاب المثير، الذي ظل لفتراتٍ طويلة، ولا يزال، مثار بحث واهتمام من جانب العديد من العلماء والباحثين. لقد تعددت اتجاهات نقد العهد القديم ما بين المناهج التاريخية كالنقد المصدري والنقد الشكلي ونقد التقاليد والمناهج الأدبية كالنقد الأدبي والنقد التحريري ونقد التراكيب، وهي المناهج التي تركز على النص في صورته النهائية، ورصد التفاعل بين النص وقارئه.

انطلاقاً من ذلك جاء هذا الكتاب ليسلط الضوء على أهم مدارس واتجاهات نقد العهد القديم: النقد النصي، والنقد المصدري، والنقد الشكلي، والنقد الأدبي، والنقد التاريخي، وتطبيقها على نماذج من أسفار العهد القديم.



MADBOULY BOOKSHOP مكتبة مدبولى

6 Talat harb SQ. Tel:25756421 ٦ ميدان طلعت حرب- القاهرة - ت : ٢٥٧٥٦٤٢١

www.madboulybooks.com - info@madboulybooks.com